DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

GEORGE RITZER

Klasik Sosyoloji Kuramları

Classical Sociological Theory

Edisyon 6

Çeviren: Himmet Hülür

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Klasik Sosyoloji Kuramları

Classical Sociological Theory

İngilizceden Çeviren
Himmet Hülür

Himmet Hülür Lisans, yüksek lisans ve doktorasını ODTÜ Sosyoloji'de tamamladı. 1991 'de ODTÜ'de savunduğu, *Indigenism: The Possibility of Constructing a Paradigmada Myth in the Global-Modern Times -Third World Situation* (*Yerelcilik: Küresel-Modern Zamanlarda Paradigmatik bir Efsanenin Kurulma İmkanı -Üçüncü Dünya Durumu)* adlı yüksek lisans tezi, Türkiye'de küreselleşme konusunda ilk tez çalışmasıdır. 1996'da ODTÜ'de savunduğu *Techo-Scientific Constilution of Action, Globalization and Inner Dimension: The Cases of İsmail Ağa and İskender Paşa Branches of the Naqshbandi Order (Eylemin Tekno-Bilimsel Oluşumu Küreselleşme ve İç Boyut: Nakşibendi Tarikatı nın İsmail Ağa ve İskender Paşa Kolları Örnekleri)* adlı doktora tezinde posthümanist bir yaklaşım sunmasının yanında toplumsal eylem kavramı karşısında tekno-bilimsel eylem ve tekno-bilimsel nihilizm kavramlarını geliştirdi. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi, yardımcı doçent ve doçent olarak çalıştı. 2004'te doçent unvanı aldı. 2005-2008 yılları arasında bölüm başkanı olarak görev yaptığı Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2012'de ayrıldı. Ağustos 2012'den beri Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde profesör olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Prof. Dr. Ahmet Kalender ile birlikte *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din [Konya Araştırması]* (2003) adlı bir kitap ve çeşitli dergilerde çok sayıda makale yayınlayan Hülür'ün çevirileri arasında George Ritzer'in *Modern Sosyoloji Kuramları* (2012) ve *Sosyoloji Kuramları'*nın (2013) yanısıra Serhat Toker ve İbrahim Mazman ile birlikte Türkçeye kazandırdığı Lewis A. Coser'ın *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları. Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler* (2010) adlı eseri bulunmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

Altıncı Edisyon

Klasik Sosyoloji Kuramları

George Ritzer
Maryland Üniversitesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Klasik Sosyoloji Kuramları
Classical Sociological Theory
George Ritzer

® De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., 2011
® McGravv-Hill., 2000, 2004, 2008, 2010 (6* Ed.)

5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu uyarınca her hakkı saklıdır. De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.'nin yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

İngilizceden Çeviren: Himmet Hülür
Teknik Hazırlık: Andr£ Ubrick
Kapak Tasarımı: Andr£ Ubrick

Baskı: Tarcan Matbaası (0 312 384 3435)
Birinci Baskı: Eylül 2013 (1000 Adet)

ISBN: 978-9944-492-71-3
Bandrol Seri No Aralığı:
THG-BCZ 250263'ten 251262'ye kadar.

De Ki Basım Yayım Ltd. Şti. İlkyerleşim Mahallesi,
Elete Sitesi, 1989 Sokak, No: 8 BATIKENT/ANKARA
Tel-Faks: + 90312 3862758

bilgi@deki.com.tr ■ www.deki.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

George Ritzer

Seçkin Araştırmacı-Öğretici olarak bulunduğu Maryland Üniversitesi'nde profesör olan Ritzer, bu üniversitede "Üstün Öğretme Ödülü" almış, 2000 yılında Amerikan Sosyoloji Demeği tarafından kendisine "Öğretime Seçkin Katkılar Ödülü" verilmiş, 2004 yılında ise Avustralya Melbourne'deki LaTrobe Üniversitesi tarafından fahri doktora ile onurlandırılmıştır. Amerikan Sosyoloji Demeği'nin Kuramsal Sosyoloji, Örgütler ve Meslekler gibi dallarının başkanlığını da üstlenmiş olan Ritzer, Rus Bilimler Akademisi'nde UNESCO Toplum Kuramı Dalı'nda ve Kanada'da York Üniversitesi'nde Fulbright-Hays Kürsüsü'nde bulunmuş, Hollanda Yüksek Araştırma Kurumu'nda ve İsveç Toplum Bilimleri İleri Araştırma Cemiyeti'nde konuk araştırmacı olarak çalışmıştır. Temel kuramsal ilgileri, "meta kuram" ve uygulamalı toplum kuramı alanında olan Ritzer'in bu alanlara katkıları arasında *Sosyoloji: Çok Paradigmalı Bir Bilim* (*Sociolog\>: A Multiple Paradigm Science, 1975), Bütünleştirilmiş Bir Sosyoloji Paradigmasına Doğru (Toward an Integrated Sociological Paradigm*, 1981) ve *Sosyolojide Meta Kuramlaştırma* (*Metatheorizing in Sociology,* 1991) adlı kitaplar bulunmaktadır. Ritzer'in bütün dünyada tanınmasına yol açan çalışması ise *Toplumun McDonaldlaştırılması* (*The McDonaldization of Society)* adlı kitap olmuştur. Bu konuyla ilişkili olarak yazdığı şu eserler de Ritzer'in bu alanda haklı bir ün edinmesine yol açmıştır: *Amerika 'yı Anlatmak: Küresel Kredi Kartı Toplumunun Bir Eleştirisi* (*Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society>), Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi (Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption), Hiçbir Şeyin Küreselleşmesi 2 (The Globalization of Nothing 2)* ve Craig Lair ile birlikte 2008'de yaymlanlanan *Dış Kayaklar: Küreselleşme ve Ötesi* (*Outsourcing: Globalization and Beyond).* İki ciltlik *Toplum Kuramı Ansiklopedisi"*nin *(Encyclopedia of Social Theory*, 2005) ve *Blackwell Küreselleşme El Kitabı" mn (The Blackvvell Companion to Globalization*, 2007) editörlüğünü yapan Ritzer, *Journal of Consumer Culture'm* kurucu editörüdür. 2010'da McGraw-Hill, Profesör Ritzer'in *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri: Temeller"*i *(Contemporary Sociological Theory and Its Classic Roots: The Basics*) yayınladı. Elinizdeki bu kitabm yanısıra birçok eseri pek çok dile çevrildi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kısa içindekiler

Kısa Yaşam Öyküleri xvi
Önsöz xvii

KISIM I Klasik Sosyoloji Kuramları Giriş 1

BÖLÜM 1 *Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: İlk Yıllar 1*

BÖLÜM 2 Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar *40*

KISIM II Klasik Sosyoloji Kuramları 81

BÖLÜM 3 *Alexis de Tocqueville 81*

BÖLÜM 4 Auguste Comte 106

BÖLÜM 5 *Herbert Spencer 131*

BÖLÜM 6 *Kari Marx 154*

BÖLÜM 7 *Emile Durkheim 187*

BÖLÜM 8 Max Weber 222

BÖLÜM 9 Georg Simmel *266*

BÖLÜM 10 tik Dönem Kadın Sosyologlar ve Klasik Sosyoloji Kuramı: 1830-1930 295

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

BÖLÜM 11 *W. E. B. Du Bois 329*

BÖLÜM 12 *Thorstein Veblen 350*

BÖLÜM 13 *Kari Mannheim 378*

BÖLÜM 14 *George Herbert Mead 408*

BÖLÜM 15 *Alfred Schutz 431*

BÖLÜM 16 *Talcott Parsons 454*

Kaynakça 479
İsim Dizini 533
Konu Dizini 539

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ayrıntılı İçindekiler

Kısa Yaşam Öyküleri xvi
Önsöz xviii

KISIM I Klasik Sosyoloji Kuramları Giriş 1

BÖLÜM 1 *Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: İlk Yıllar 1*

Giriş 2

Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler 5

Siyasal Devrimler 5

Endüstri Devrimi ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı 6

Sosyalizmin Ortaya Çıkışı 7

Feminizm 7

Kentleşme 8

Dinsel Değişim 8

Bilimin Gelişimi 9

Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramın Ortaya Çıkışı 9

Aydınlanma 9

Aydınlanmaya Muhafazakir Tepki 10

Fransız Sosyolojisinin Gelişimi 12

Alexis de Tocqueville (1805-1859) 12

Claude Henri Saint-Simon (1760-1825) 14

Auguste Comte (1798-1857) 14

Emile Durkheim (1858-1917) 16

Toplumsal Olgular *16*

Din 17

Alman Sosyolojisinin Gelişimi 18

Kari Marx'ın (1818-1883) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası 18

Hegel 18

Feuerbach 19

Marx, Hegel, Feuerbach 20

Politik Ekonomil 21

Marx ve Sosyoloji 21

Marx'ın Kuramı *22*

Max Weber (1864-1920) ve Georg Simmel'in (1858-1918) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası 23

Weber ve Marx *23*

Weber'ıı Üzerindeki Diğer Etkiler 25

Weber'in Kuramı 25

Weber Kuramının Kabul Edilmesi 26

Simmel'in Kuramı 28

İngiliz Sosyolojisinin Kökenleri 29

Politik Ekonomi, Düzeltimcilik ve Toplumsal Evrim 29

Politik Ekonomi 31

Düzeltimcilik 32

Toplumsal Evrim 32

Herbert Spencer(1820-1903) *32*

Spencer ve Comte *33*

Evrimci Kuram *33*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

İngiltere'de Spencer'a Karşı Tepki *34*

İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti 35

Yüzyılın Dönümünde Avrupa Marxizmi İçindeki Gelişmeler 36

Klasik Sosyoloji Kuramlarının Çağdaş Geçerliliği 37

BÖLÜM 2 Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar *40*

Amerikan Sosyoloji Kuramının İlk Dönemi 40

Siyaset 40

Toplumsal Değişim ve Entelektüel Akımlar 41

Herbert Spencer'ın Sosyoloji Üzerindeki Etkisi *44*

Thorstein Veblen (1857-1929) *46*

Joseph Schumpeter (1883-1950) *47*

Chicago Okulu *47*

Chicago Okulunun İlk Dönemi *47*

Chicago Sosyolojisinin Zayıflaması *52*

Sosyolojinin İlk Döneminde Kadın 53

W.E.B. Du Bois ve Irk Ayrımı 54

Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı 54

Harvard'ın Yükselişi, Ivy Ligi ve Yapısal İşlevselcilik *54*

Talcott Parsons (1902-1979) 55

George Homans (1910-1989) 56

Chicago Okulunun Gerilemesi 57

Marxçı Kuramdaki Gelişmeler *58*

Kari Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi 59

Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı *61*

Yapısal İşlevselcilik: Zirve ve Gerileyiş *61*

Amerika'da Radikal Sosyoloji: C. YVright Mills *61*

Çatışma Kuramının Gelişimi *62*

Alışveriş Kuramının Doğuşu *63*

Dramaturjik Çözümleme: Erving Goffman'ın Eseri *64*

Günlük Yaşam Sosyolojisinin Gelişimi *64*

Fenomenolojik Sosyoloji ve Alfred Schutz'un Eseri (1899-1959) *64*

Etnometodoloji *65*

Marxist Sosyolojinin Yükselişi ve Düşüşü (?) *66*

Feminist Kuramın Meydan Okuyuşu *67*

Yapısalcılık ve Postyapısalcılık *68*

Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler 69

Mikro-Makro Bütünleşmesi 69

Faillik-Yapı Bütünleşmesi *70*

Kuramsal Sentezler *71*

Modernliğin ve Postmodernliğin Kuramları 72

Modernliğin Savunucuları *72*

Postmodernliği Destekleyenler *73*

Yirmibirinci Yüzyılın İlk Döneminde Gözlenen Kuramlar 74

Çokkültürlülükle İlgili Toplum Kuramı, Eşcinsellik ve Eleştirel Irk ve Irkçılık Kuramları *74*

Postmodern ve Post-Postmodern Toplum Kuramları 76

Tüketim Kuramları 76

Küreselleşme Kuramları 77

Eyleyen-Ağ Kuramı *78*

Pratik Kuramı *78*

KISIM I **Modern Sosyoloji Kuramı: Başlıca Okullar 81**

BÖLÜM 3 *Alexis de Tocqueville 81*

Karşılaştırmalı Araştırma 87

Amerikan Siyaseti 90

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rapty.org

Tocqueville'ıtı Eserinde Sosyoloji 92
Töreler 92
Toplumsal Sınıf 94
Bireycilik 95
Sivil Dernekler 96
Maddecilik 96
Toplumsal Değişim 98
Kilit Sosyolojik Sorun(lar) 99
Durgunluk 99
Eşitlik 100
Despotizm 101
Merkezileşme 101
Özgürlük, Demokrasi ve Sosyalizm 103

BÖLÜM *4 Auguste Comte 106*

Comte'un Yoğun Tutkuları 106
Pozitivizm: Değişmez Yasalar Arayışı 106
Üç Aşama Yasası 108
Pozitivizm: Düzen ve İlerleme Arayışı 110
Comte'un Sosyolojisi 111
Toplumsal Statik 111
Comte'nin Kuramında Birey 114
Kolektif Fenomenler 115
7bp/«msal Dinamik *116*
Tarih 118
Kuram ve Pratik 120
Pozitivizmi Kim Destekleyecek? 120
İşçi Sınıfı 121
Kadınlar 122
Düşünceler, Duygular ve Eylemler 122
Comte'un Gelecek Planı 124
Comte: Eleştirel Bir Değerlendirme 125
Pozitif Katkılar 125
Comte'un Kuramındaki Temel Zayıflıklar 127

BÖLÜM 5 *Herbert Spencer 131*

Spencer ve Comte 131
Genel Kuramsal İlkeler 133
Evrimci Kuram 136
Sosyoloji 137
Sosyoloji Bilimini Tanımlamak 137
Sosyolojiyi Meşrulaştırmak 138
Sosyoloji ve Biyoloji 139
Sosyoloji ve Psikoloji 139
Sosyolojik Yönelimler 140
Sosyoloji ve Psikoloji 140
Spencer'in Yaklaşımı 143
Toplumun Evrimi 143
Basit ve Bileşik Toplumlar 146
Askeri Endüstriyel Toplumlar 147
Ahlak ve Siyaset 149

BÖLÜM 6 *Kari Marx 154*

Giriş 154
Diyalektik 156
Diyalektik Yöntem 157
Olgo ve Değer 157
Karşılıklı İlişkiler 157
Geşmiş, Şimdi, Gelecek 158
Eyleyenler ve Yapılar 159
İnsan Potansiyeli 162
Emek 163
Yabancılaşma 164
Kapitalist Toplumun Yapıları 167
Metalar 168
Metalar m Fetişizmi 169
Sermaye, Kapitalist ve *Proletarya 170*
Sömürü 172
Sınıf Çatışması 173
İyi Bir Şey Olarak Kapitalizm 175
Tarihin Maddeci Kavrayışı 176
Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri 178

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantev.org

İdeoloji 178
Özgürlük Eşitlik ve *İdeoloji 179*
Din 181
Marxın Ekonomisi: Bir Örnek-Olay İncelemesi 181
Komünizm 183
Eleştiriler 184

BÖLÜM 7 *Emile Durkheim 187*

Giriş 187
Toplumsal Olgular 188
Maddi ve Madi Olmayan Toplumsal Olgular 192
Madi Olmayan Toplumsal Olgu Tipleri 193
Ahlak 193
Kolektif Bilinç 194
Kolektif Temsiller 194
Toplumsal İşbölümü 197
Mekanik ve *Organik Dayanışma 198*
Dinamik Yoğunluk 199
Baskıcı ve Onarıcı Hukuk 200
Normal ve Patolojik 201
Adalet 202
İntihar 203
İntiharın Dört Tipi 204
Bencil İntihar 204
özgeci İntihar 206
Anomik İntihar 206
Kaderci İntihar 207
İntihar Oranları ve Toplumsal Reform 207
Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri 208
Durklıeimci Kuramın Erken ve Geç Dönemi 208
Din Kuramı-Kutsal ve Dünyevi 209
İnançlar, Ritüeller ve *Cemaat 210*
Niçin İlkel? 210
Totemizm 211
Bilgi Sosyolojisi 212
Anlama Kategorileri 203
Kolektif Çoşku 213
Ahlak Eğitimi ve Toplumsal Reform 214
Ahlak 215
Disiplin 215
Bağlılık 215
Özerklik 216
Ahlak Eğitimi 216
Meslek Dernekleri 217
Eleştiriler 218
İşlevselcilik ve Pozitivizm 218
Diğer Eleştiriler 219

BÖLÜM 8 *Max Weber 222*

Yöntembilim 223
Tarih ve Sosyoloji 223
Anlamak [Verstehen] 226
Nedensellik 227
İdeal Tipler 229
Değerler 231
Değerler ve Öğretim 231
Değerler ve Araştırma 232
Özsel Sosyoloji 234
Sosyoloji Nedir? 234
Toplumsal Eylem 235
Sınıf, Statü ve Partii 236
Otorite Yapıları 238
Rasyonal-Yasal Otorite 238
Geleneksel Otorite 241
Karizmatik Otorite 242
Otorite Tipleri ve "Gerçek Dünya" *244*
Rasyonalleşme 245
Rasyonellik Tipleri *246*
Kapsayıcı Bir Kuram? *246*
Biçimsel ve Özsel Rasyonellik *247*
Çeşitli Toplumsal Çevreler Açısından Rasyonelleşme *248*
Din ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı 255

Kurtuluş Yollan 256
Çin'de Din ve Kapitalizm 260
Hindistan'da Din ve Kapitalizm 262
Eleştiriler 363

BÖLÜM *9 Georg Simmel 266*

Öncelikli İlgiler 266
İlgi Düzeyleri ve Alanları 267
Diyalektik Düşünce 269
Moda 270
Bireysel (Öznel) Kültür ve Nesnel Kültür 271
Daha Fazla - Yaşam ve Yaşamdan - Daha Fazla 271
Bireysel Bilinç 272
Toplumsal Etkileşim ("Birliktelik") 273
Etkileşim: Biçimler ve Tipler 274
Toplumsal Geometri 275
Toplumsal Biçimler 277
Toplumsa] Yapılar 279
Nesnel Kültür 279
Para Felsefesi 281
Para ve Değer 282
Para, Şeyleşme ve Rasyonelleşme 283
Negatif Etkiler 285
Kültürün Trajedisi 286
Gizlilik: SimmePin Sosyolojisinde Örnek-Olay İncelemesi 288
Gizlilik ve Toplumsal İlişkiler 289
Gizlilik Üzerine Öteki Düşünceler 291
Eleştiriler 292

BÖLÜM 10 *İlk Dönem Kadtn Sosyologlar ve Klasik Sosyoloji Kuramı: 1830-1930 295*

Harriet Martineau (1802-1876) 297
Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) 302
Jane Addams ve Chicago Kadınlar Okulu 308
Jane Addams (1860-1995) *309*
Chicago Kadınlar Okulu *315*
Anna Julia Cooper (1859-1964) ve Ida Wells-Barnett (1862-1931) 318
Marianne Schnitger Weber (1870-1954) 322
Beatrice Potter Webb (1858-1943) 325

BÖLÜM 11 W. E. B. Du Bois *329*

Bilim 330
Du Bois ve Toplum Kuramı 332
Irkı Bilimsel Olarak Araştırmak: Filadelfiyalı Zenci 336
Suç 337
Gruplar Arası Evlilik 338
Toplumsal Eşitsizlik: Kast ve Sınıf *338*
İyiliksever Zorba *339*
Beyazların Öz-Çıkarım Başvurusu *340*
Kuramsal Katkılar 340
Irkçılık ve Irk Gururu *341*
Peçe 342
Çifte Bilinç veya "İkilik" *344*
Ekonomi 345
Kari Marx, Sosyalizm ve Komünizm 346

BÖLÜM 12 Thorstein Veblen *350*

Entellektüel Etkiler 350
Marxçı Kuram 351
Evrimci Kuram 352
Ekonomi Kuramı 354
Temel Öncüller 355
İnsan Doğası 355
Anne-Baba Eğitimi *356*
Boş Merak *356*
Öykünme 357

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Endüstriyel Sanatlar 357
Kültürel Gecikme *360*
Kültürel ödünç Alma *360*
Özel Konular 362
Aylak Sınıfın Kuramı **362**
Endüstriye Karşı Ticaret 366
Ticaret 367
Endüstri *368*
Serbest Gelir *369*
Fiyat Sistemi *370*
Sorumlu Kim Olmalıdır? *370*
Endüstri ve Makinenin Toplum Üzerindeki Etkisi *371*
Eğitilmiş Yetersizlik *372*
Yüksek öğrenim 372
Lisans Eğitimi *372*
Üniversite Yönetimi 373
Rekabet *374*
öğretim Üyesi *374*
Siyaset 375

BÖLÜM 13 Kari Mannheim *378*
Bilgi Sosyolojisi 379
Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Kavramı 379
Kuşaklar 382
Siyaset 383
Sosyolojik Bir Yaklaşım *383*
Pozitivizm *384*
Fenomoloji *385*
Diğer Yaklaşımlar 386
Bilgi Sosyolojisinin Bir Sosyolojisi *386*
Görecelilik ve ilericilik 387
Entelijansiya 388
Weltanschauung *[Dünya Görüşü] 389*
Bilgi Sosyolojisinin Uygulamasındaki Adımlar *390*
İdeoloji ve Ütopya 390
İdeoloji 391
Ütopya 392
Büyübozumu 394
Geleceğe Umut *385*
Çağın Rasyonelliği ve İrrasyonelliği *385*
Rasyonellik ve İrrasyonel *Tipleri 397*
Modern Dünyada Planlama ve Toplumsal Yeniden İnşa 400
Mannheim'ın Eseriyle İlgili Eleştirel Bir İnceleme 403

BÖLÜM 14 George Herbert Mead *408*
Entelektüel Kökler 408
Davranışçılık *408*
Pragmatizm *410*
Diyalektik *411*
Toplumsalın Önceliği **411**
Edim **414**
Evreler *414*
Dürtü *414*
Algı 414
Manipulasyon *415*
Tamamlama *415*
Jestler *415*
Anlamlı Semboller *416*
Zihinsel Süreçler ve Zihin 418
Zekâ *418*
Bilinç *419*
Zihin *420*
Benlik *421*
Çocuk Gelişimi *422*
Oynaşma Aşaması *422*
Oyun Aşaması *422*
Genelleşmiş öteki *423*
"Ben" ve "Beni" *424*
Toplum *426*
Diyalektik Düşünce *427*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://rapty.org

BÖLÜM 15 Alfred Schutz 429
Schutz'utı Eserinin Yorumları **431**
Edmund Husserl'in Fikirleri 433
Bilim ve Toplumsal Dünya 436
Bilim Karşısında Yaşam-Dünyası 437
İdeal Tipler Kurgulamak *438*
Tipleştirmeler ve Tarifler 440
Yaşam-Dünyası 441
Öznelerarasılık 443
Bilgi 444
Bilginin Özel Bileşenleri 444
Toplumsal Dünyanın Alanları 445
Folgewelt ve Vorwelt *445*
Umwelt ve *Biz İlişkileri 446*
Mitvvelt ve Onlar İlişkileri 447
Bilinç, Anlamlar ve Güdüler 449
Schutzcu Kuramı Yorumlamak 452

BÖLÜM 16 *Talcott Parsons 452*
Parsons'ın Bütünleştirici Çabaları 454
Genel İlkeler 456
Felsefi ve Kuramsal Kökler 458
Eylem Kuramı 458
Parsons'ın Eylem Kuramı *459*
Eylem Kuramından Uzaklaşma *460*
Gereksinim Eğilimleri *461*
Güdüsel Yönelimler *462*
Değer Yönelimleri *462*
Kalıp Değişkenler *463*
UABG *464*
Parsons'ın Kuramında Süreklilik: Bütünleşme Düzen 465
Eylem Sistemi 466
Toplumsal Sistem *468*
Eyleyenler ve Toplumsal Sistem *469*
Kültürel Sistem *470*
Kişilik Sistemi *472*
Davranışsal Organizma *473*
Parsons'm Kuramında Değişim ve Dinamizm 473
Değiş Tokuşun Genelleşmiş Medyası 475
Kaynakça 479
İsim Dizini 533
Konu Dizini 539

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kısa Yaşam Öyküleri

Abdurrahman İbni Haldun 6

Sigmund Freud 30

Robert Park 50

C. Wright Mills 60

Alexis de Tocqueville 84

Auguste Comte 112

Herbert Spencer 134

Kari Marx 160

Emile Durkheim 190

Max Weber 224

Georg Simmel 268

Harriet Martineau 298

Charolt Perkins Gilman 303

Jane Addams 310

Anna Julia Cooper 319

Ida-Wells Barnett 319

W.E.B. Du Bois 334

Thorstein Veblen 358

Kari Mannheim 380

George Herbert Mead 412

Alfred Schutz 434

Talcott Parsons 456

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rapty.org

Önsöz

Klasik Sosyoloji Kurumlan, tek bir kitap içinde klasik sosyoloji kuramlarının kapsayıcı bir tanıtımını sunmaktadır. Kuramların derinlemesine tartışılmasının (çoğu kez örneklerle canlandırılan) yanında sosyoloji tarihindeki en önemli düşünürlerin birçoğunun bilgilendirici ve çekici -olduğuna inandığım- kısa yaşam öykülerine yer verilmektedir. Ayrıca *Klasik Sosyoloji Kuramları*, alanın erken tarihini (Bölüm 1) ve yakın zamanlardaki gelişmeleri (Bölüm 6) inceleyen iki tarihsel bölümü de kapsamaktadır. Bu bölümler, okuyucunun, her kuramcıyı, tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamı içine yerleştirmesine olanak sağlayan genel bir bakışı içermektedir.

Toplumsal dünya, karmaşık ve zor bir konudur ve onunla ilgili çoğu kuram da öyledir. Ben, kuramı, ilginç, ilgili ve olabildiğince açık ve anlaşılır kılmaya çaba gösterdim.

Teşekkür

Patricia Lengemıann ve Gillian Nicbrugge'a, klasik feminist kuramla ilgili çığır açan bölümlerini (Bölüm 10) gözden geçirdikleri için yeniden teşekkür etmek istiyonım. Onların bölümü, sadece, bu kitabı daha güçlü kılmamış aynı zamanda bu kitaptan bağımsız kuramlaştırma üzerinde de güçlü bir etki yapmıştır. Bu kitabın önceki basımının eş yazarı, eski bir öğrencim olan Doug Goldman bu basıma ne yazık ki katılamadı. Ona şükran duymayı sürdürmekteyim. Bu basımın hazırlanmasında paha biçilmez yardım sağlayan Michael Yaksich'e ve her zamanki becerisiyle son-dakika sorunlarının bazılarını üstesinden gelen Mike Ryan'a teşekkürler. Aynı zamanda McGravv-Hill'deki Sherith Pankratz, Phil Butcher ve Larry Goldberg'in kapsayan çeşitli insanlara yardımları ve cesaretlendirmeleri için teşekkür ederim.

Son olarak, yorumları ve önerileri ile bu basımı daha iyi hale getiren bir grup eleştiriciye teşekkürler:

John P. Bartkowski, *University of Texas al San Antonio*
John P. Bloch, *Southern Connecticut state University*
VVilliam Burger, *Longwood University*
Helen Emst Dosik, *California State University, Northridge*
Patricia Gagne, *University of Louisville*
Laura Martocci, *IVagner College*
Terri LeoMoyne, *University of Tennessee at Chattanooga*

George Ritzer

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

K I S I M I

Klasik Sosyoloji Kuramına Giriş

B Ö L Ü M 1

Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: ilk Yıllar

Bölümün Ana Hatları

Giriş

Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler

Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramının Yükselişi

Fransız Sosyolojisinin Gelişimi

Alman Sosyolojisinin Gelişimi

Ingiliz Sosyolojisinin Gelişimi

İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti

Yüzyılın Dönümünde Avrupa Marxizmi İçindeki Gelişmeler

Klasik Sosyoloji Kuramlarının Çağdaş Geçerliliği *•

Bu kitap, klasik sosyoloji kuramcılarının eserlerine bir giriş olarak tasarlanmıştır ve bu sayfalarda ele alınacak kuramların özüne değinen tek-cümle açıklamalarla başlıyoruz.

- Bireysel özgürlüğün çok az olduğu giderek merkezileşen bir dünyaya doğru gidiyoruz. (*Alexis de Tocqueville)*
- Bilimin egemen olduğu bir dünyaya doğru evriliyoruz. (*Auguste Comte)*
- Dünya, giderek artan düzen ve ahenk doğrultusunda hareket etmektedir. (*Herbert Spencer)*
- Kapitalizm, işçilerin kapitalistler tarafından sömürülmesine dayanır. (*Kari Marx)*
- Modern dünya, daha önceki toplumlardan daha az ahlaki uyuşma sunar. *{Emile Durkheim)*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

- Modem dünya, içinden hiçbir kaçış yolu olmayan rasyonel sistemlerin demir kafesidir. (*Max Weber)*
- Kent, belirli bir tip kişi üretir. (*Georg Sınımel)*
- Toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, bireysel deneyimin, toplumdaki sorunların ve tarihin çoğunu açıklar. (*Charlotte Perkins Gilman)*
- Afrikalı Amerikalılar ile beyazları ayıran bir duvar değil bir peçedir. *(W. E. B. Du Bois)*
- İnsanlar, kendilerini gösterişçi tüketime kaptırırlar. (*Thorstein Veblen)*
- Bilgiyi toplumsal dünya biçimlendirir. (*Kari Mannheim*)
- İnsanların zihinleri ve kendileriyle ilgili anlayışları, toplumsal deneyimleri tarafından biçimlendirilir. (*George Herbert Mead)*
- İnsanlar, toplumsal ilişkilerinde bu ilişkilerin üstesinden gelmek için çoğunlukla denenmiş ve doğru "tarifler"e güvenirler. *(Alfred Schutz*)
- Toplum, toplumsal yapıların ve işlevlerin bütünleşmiş bir sistemidir. (*Talcott Par s ons)*

Bu kitap, okuyucunun, bu kuramsal fikirleri olduğu kadar içinden bu fikirlerin türetildiği daha büyük kuramları, klasik kuramcıların hayatlarını adadıkları uğraşıların bağlamı içinde daha iyi anlamasına yardımcı olmak için yazılmıştır.

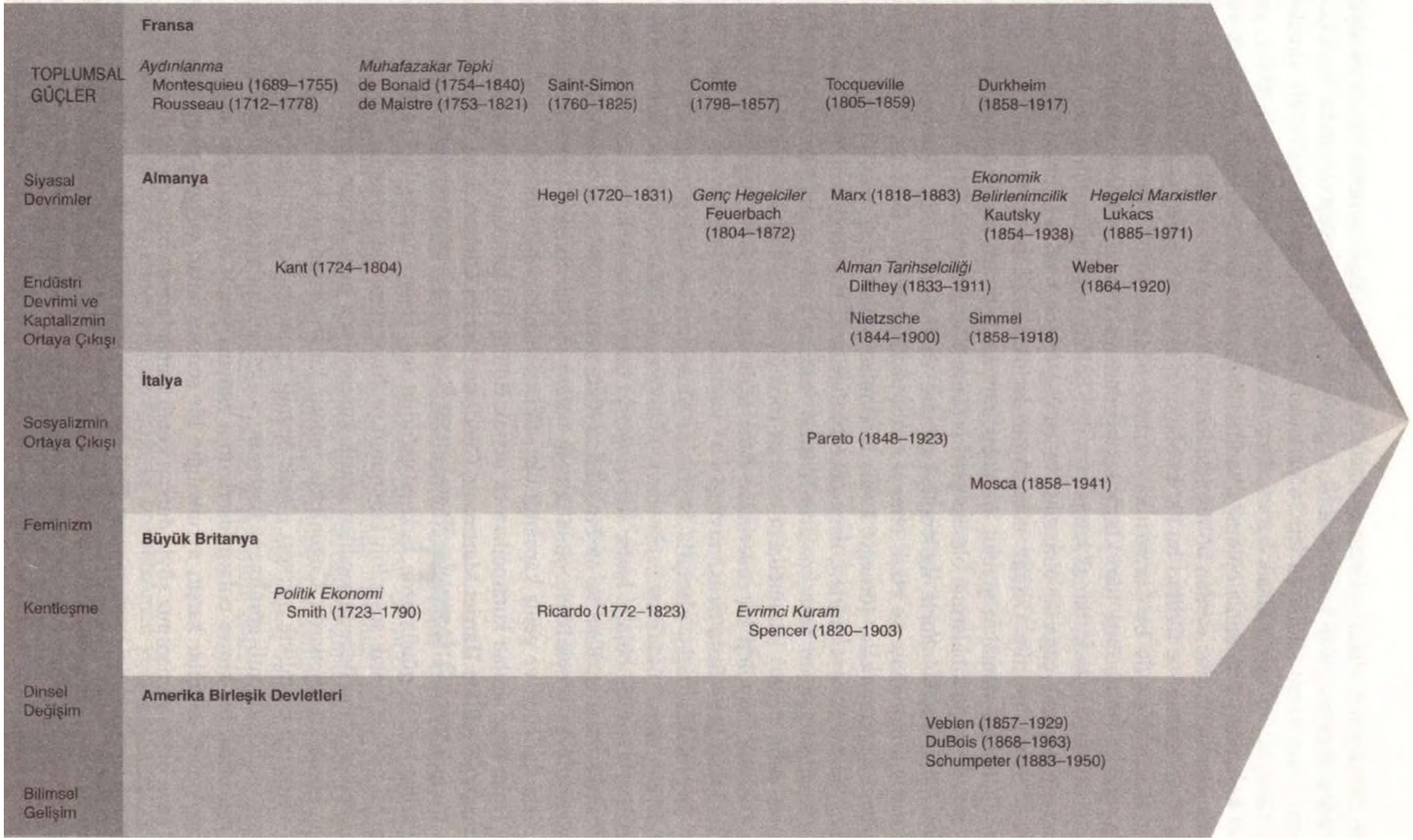
Giriş

Klasik sosyoloji kuramıyla ya Avrupa'da (kabaca l800Terin başlarından 1900'lerin başlarına kadar) sosyolojinin klasik çağı boyunca oluşturulan ya da o dönemde ve kültürde kökleri olan büyük ölçekli ve tutkulu kuramları (bkz. Şekil 1.1) kastediyoruz. Tocqucville, Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Simmel ve Mannheim'm kuramları büyük ölçüde Fransa, İngiltere ve Almanya'da klasik çağ boyunca üretildi. Veblen, Du Bois, Mead, Schutz ve Parsons'm kuramları büyük ölçüde daha sonra ve ağırlıklı olarak Birleşik Devletler'de üretildi ancak onların kaynaklarının çoğu, klasik çağda ve Avrupa entelektüel gelenekleri içinde bulunuyordu.

Bu kuramcıların eserleri, bu kitapta iki temel gerekçeyle tartışılmaktadır. Birincisi, onların eserleri her durumda kendi zamanlarında önemliydi ve genel olarak sosyolojinin ve özel olarak sosyoloji kuramının gelişiminde merkezi bir rol oynadılar. İkincisi, onların fikirleri geçerli olmayı sürdürmekte ve çağdaş sosyologlar tarafından okunmaktadır ancak bu Comte ve Spencer'ın (bunların tarihsel önemleri daha fazladır) eserleri için diğerleri için olduğundan daha az doğrudur.

Bu kitap, tüm sosyoloji kuramlarıyla değil klasik kuramlarla ilgilenmektedir. Bununla birlikte bu kitabın başından sonuna derinlemesine tartışılan klasik kuramcıların fikirlerini daha iyi anlamak için sosyoloji kuramının tüm tarihinin genel bir değerlendirmesini sunan iki bölüm ile başlamaktayız. Bölüm 1, sosyoloji kuramının erken yıllarını ele almaktadır ve Bölüm 2, bu tarihi günümüze ve sosyoloji kuramındaki en son gelişmelere kadar getirmektedir. Bu iki bölüm birlikte dikkate alındığında, klasik kuramcıların eserlerinin anlaşılması için gerekli olan bağlamı ortaya koymaktadır. Bu iki giriş bölümüne, sadece klasik kuramcıların tarihsel kaynaklarının değil onların daha sonraki etkilerinin de anlaşılması gerektiği şeklindeki inanç hayat ver-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rapty.org


Fransa
TOPLUMSAL GÜÇLER
Aydınlanma
Montesquieu (1689–1755)
Rousseau (1712–1778)
Muhafazakar Tepki
de Bonald (1754–1840)
de Maistre (1753–1821)
Saint-Simon (1760–1825)
Comte (1798–1857)
Tocqueville (1805–1859)
Durkheim (1858–1917)
Siyasal Devrimler
Almanya
Hegel (1720–1831)
Genç Hegelciler
Feuerbach (1804–1872)
Marx (1818–1883)
Ekonomik Belirlenimcilik
Kautsky (1854–1938)
Hegelci Marxistler
Lukacs (1885–1971)
Endüstri Devrimi ve Kaptalizmin Ortaya Çıkışı
Kant (1724–1804)
Alman Tarihselciliği
Dilthey (1833–1911)
Weber (1864–1920)
Nietzsche (1844–1900)
Simmel (1858–1918)
İtalya
Sosyalizmin Ortaya Çıkışı
Pareto (1848–1923)
Mosca (1858–1941)
Feminizm
Büyük Britanya
Kentleşme
Politik Ekonomi
Smith (1723–1790)
Ricardo (1772–1823)
Evrimci Kuram
Spencer (1820–1903)
Dinsel Değişim
Amerika Birleşik Devletleri
Veblen (1857–1929)
DuBois (1868–1963)
Schumpeter (1883–1950)
Bilimsel Gelişim

miştir. Daha genel olarak, okuyucu, klasik kuramcılarla ilgili ayrıntılı bir tartışmaya geçmeden önce sosyoloji kuramıyla ilgili geniş bir anlayışa sahip olmalıdır. Bu kitabın geri kalan kısmı (Bölüm 3'ten 16'ya kadar), başlıca klasik fikirlerini ele almaktadır. Dolayısıyla başlıca klasik kuramcıların fikirleri, iki kez tartışılacaktır. Onlar, ya birinci bölümde ya da ikinci bölümde, tarihsel bağlamları içinde kısaca tanıtılacak ve kuramcıların her birine ayrılan bölüm içinde son derece ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Niçin isimleri ve fikirleri bu ilk iki bölümün akışı içinde ortaya konulan birçokları üzerinde değil de bu kuramcılar üzerinde odaklanıyoruz? Bu soruya en basit cevap, mekân sınırlarının, tüm klasik kuramcıları ele almayı imkânsızlaştırdığı şeklindedir. Bunun ötesinde, birçok kuramcıya tam-bölüm ayrılmamasının nedeni, onların kuramlarının klasik çağa ait olmaması ve bu çağ içinde merkezi olarak önemli köklerinin bulunmamasıdır. Üstelik kuramların derinlemesine tartışılması için bir dizi başka ölçütü karşılamaları gerekir. Yani bir kuramın ayrıntılı olarak tartışılması için *çok kapsamlı* uygulamalarının olması gerekir (Tumer ve Boyns, 2001), *merkezi olarak önemli toplumsal konularla* ilgilenmesi gerekir ve *zamana yenik düşmemiş* olması gerekir (yani okunmayı ve etkili olmayı sürdürmesi gerekir).[1] Böylece, bu bölümde tartışılan bazı kuramcılar (örneğin Louis DeBonlad) daha sonra ayrıntılı olarak tartışılmıyor çünkü onların fikirleri, daha önce sıralanan ölçütlerden birini veya daha fazlasını karşılamıyor, en başta, onların fikirleri zamana yenik düşmüştür. Bölüm 2'de tartışılan daha çağdaş kuramcıların bazıları (örneğin Ervin Goffman ve Harold Garfinkel), klasik sosyoloji kuramlarından daha fazla modem çağla bağlantılı oldukları için sonradan daha fazla tartışılmıyor.

Çoğunlukla başka alanlarla bağlantılı (örneğin Kari Marx ve onun ekonomi alanıyla bağlantısı) oldukları halde sosyolojide önemli olarak tanımlananların ürettikleri eserler üzerinde olduğu kadar sosyologların önemli klasik kuramsal eserleri üzerinde odaklanıyoruz. Kısa ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu kitap, zamana yenik düşmeyen (veya böyle olma umudu veren) "büyük fikirler" -temel toplumsal konularla ilgilenen ve geniş kapsamlı olan fikir sistemleri- hakkındadır.

Daha önce anılan kuramcılara ek olarak Bölüm 10, birtakım kadın kuramcılara ayrılmıştır -özellikle Harriet Martineau, Charlotte Perkins Gilman, Jane Addaıns, Ann Julia Cooper, Ida Wells-Bamett, Marianne Weber ve Beatrice Potter Webb. Onların katkılarının ancak günümüzde farkına varıldığı için onlar, önceki birkaç paragrafta çerçevesi çizilen klasik sosyoloji kuramının profiline tümüyle uymazlar. Bir taraftan, onlar, açıkça, daha önce bahsedilen klasik kuramcılarla aynı zaman çerçevesi içinde çalışan klasik kuramcılardır. Çoğunlukla, onların kuramlarının çok kapsamlı uygulama alanı vardır ve kesinlikle merkezi olarak önemli konulara değinmişlerdir. Onlar eserleri sosyolojide önemli görülmeye başlayan sosyologlardı ya da sosyolog değillerdi. Diğer taraftan, bir kimse onların eserlerinin zamana yenik düşmediğini söyleyemez. Gerçek şudur; kadınlar karşıtı ayrımcılığın bir sonucu onlar, yaygın olarak okunmadılar veya bizim zamanımız şöyle dursun kendi zamanlarında bile çok etkili olmadılar.

[1] Bu ölçütler, (klasik) sosyoloji kuramı tanımımızı oluşturur. Böyle bir tanım, bu türden kuram kitaplarında çoğunlukla kullanılan biçimsel, "bilimsel" tanımlara (Jasso, 2001) karşıttır. Bilimsel bir tanım şöyle olabilir; bir kuram, bilginin, açıklamanın ve toplumsal yaşamla ilgili öngörünün sistemleştirilmesine ve yeni araştırma hipotezlerinin oluşturulmasına fırsat veren birbiriyle ilişkili önermelerin bir dizisidir (Faia, 1986). Böyle bir tanımın birtakım çekicilikleri olmasına karşın bu kitapta tartışılan fikir sistemlerinin birçoğuna kolaylıkla uymaz. Başka bir ifadeyle çoğu klasik kuram, kuramın biçimsel bileşenlerinin birinin veya daha fazlasının gereklerini karşılamaz ancak onlar, çoğu sosyolog tarafından kuramlar olarak kabul edilmektedir.

Yine de eserleri yeniden keşfedildikçe ve okundukça gelecek yıllarda etkilerinin artacağına olan inanç nedeniyle onlar bu kitaba dâhil edildi. Erkek kuramcılar gibi bu kadın kuramcılar da bir dizi "büyük fikirler" üretmişlerdir.

Sosyoloji kuramının bir tarihini sunmak önemli bir görevdir (S. Tumer, 1998) ancak buna ilk iki bölümü ayırdığımız için ortaya koyduğumuz şey, oldukça seçici bir tarihsel taslaktır. Bu fikir, okuyucunun, daha sonraki klasik sosyoloji kuramlarıyla ilgili ayrıntılı tartışmayı daha geniş bir bağlama yerleştirmesine yardımcı olması gereken bir iskelet sağlamaktır. Okuyucu daha sonraki bölümlere doğru ilerledikçe bu iki genel bölüme dönmenin ve tartışmaları bu bağlama oturtmanın yararlı olduğu görülecektir. (Arada bir geriye dönüp, o bölümlerin kapsadığı tarihlerin şematik temsilleri olan Şekil 1.1 ve 2.1'e bir göz atmak özellikle yararlı olacaktır.)

Bir kimse, sosyoloji kuramının ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir tarih belirleyemez. Tarihin erken zamanlarından beri insanlar toplumsal yaşam hakkında düşünmekte ve onun kuramını geliştirmektedir. Fakat biz, Yunanlıların veya Romalıların tarihlerinin ilk dönemine hatta Orta Çağlara geri gitmeyeceğiz. Olson (1993), sosyoloji geleneğinin, 1600'lerin ortalarına ve James Harrington'un ekonomi ve siyasa arasındaki ilişki hakkındaki eserine kadar izini sürmesine karşın, biz onyedinci yüzyıla kadar bile geri gitmeyeceğiz. Bunun nedeni, insanların o çağlarda sosyolojiyle ilgili fikirlere sahip olmamaları değil, o zamanlara yönelik çabalarımızın çok az getirisinin olmasıdır; böyle yapsaydık, modem açısından geçerli olan çok az fikir çıkarmak için çok fazla zaman harcamamız gerekirdi. Her halükârda, o çağların düşünürlerinin hiçbiri kendisini sosyolog olarak düşünmedi ve bugün çok azının sosyolog olduğu düşünülür. (Bir istisnanın irdelenmesi için İbni Haldun'un kısa biyografik hikâyesine bakınız.) Sadece 1800'lerde açıkça sosyologlar olarak tanımlanabilecek düşünürlere rastlamaya başlarız. Bunlar ilgileneceğimiz klasik sosyoloji düşünürleridir (Camie, 1997; kuramı klasik yapan şeyin ne olduğu hakkındaki bir tartışma için bkz. Collins, 1997b; R. Connell, 1997) ve şimdi onların fikirlerini şekillendiren temel toplumsal ve entelektüel güçleri inceleyerek başlamaktayız.

Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler

Tüm entelektüel alanlar, toplumsal çevreleri tarafından derinden şekillendirilir. Bu, sadece toplumsal ortamdan türemeyen aynı zamanda toplumsal ortamı ana konusu yapan sosyoloji için özellikle doğrudur. Bu bölümde, ondokuzuncu yüzyıldaki ve yirminci yüzyılın başındaki en önemli toplumsal koşulların, sosyolojinin gelişiminde en fazla öneme sahip olan koşulların birkaçı üzerinde kısaca odaklanacağım. Aynı zamanda, sosyoloji kuramı tarihindeki başlıca şahsiyetleri tanıtmaya başlayacağım.

Siyasal Devrimler

1789'daki Fransız Devriminin çığırını açtığı ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden uzun siyasal devrimler dizisi, sosyolojik kuramlaştırmanın ortaya çıkışında en doğrudan etmendi. Bu devrimlerin çok sayıda toplum üzerindeki etkisi çok büyüktü ve çok sayıda pozitif değişime yol açtı. Bununla birlikte, ilk kuramcıların birçoğunun dikkatini çeken, bu tür değişimlerin pozitif sonuçları değil, negatif etkileriydi. Bu

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raptev.org

ABDURRAHMAN İBNİ HALDUN

Kısa Yaşam Öyküsü

Sosyolojiyi yalnızca görece modem, Batılı bir fenomen olarak düşünmeye yönelik bir eğilim vardır. Bununla birlikte, aslında araştırmacılar, uzun zaman önce ve dünyanın başka kısımlarında sosyolojik fikirler ve kuramlar geliştiriyorlardı. Bunun bir örneği Abdurrahman İbni Haldun'dur.

İbni Haldun, 27 Mayıs 1332'de Kuzey Afrika'da, Tunus'ta doğdu (Faghirzadeh, 1982). Eğitimli bir ailede doğan İbni Haldun, Kuran (Müslümanların kutsal kitabı), matematik ve tarih konularında eğitim gördü. O, yaşantısı süresince, Tunus. Fas, İspanya ve Cezayir'de çeşitli hükümdarlara, elçi, saray nazırı ve araştırmacılar kurulunun üyesi olarak hizmet etti. O, devleti yönetenlerin dini liderler olmadıkları inancı nedeniyle iki yılını Fas'ta hapishanede geçirdi. İbni Haldun, yaklaşık yirmi yıllık siyasal etkinlikten sonra beş yıl süresince yoğun bir şekilde araştırma yaptığı ve yazdığı yer olan Kuzey Afrika'ya döndü. Bu dönem boyunca üretilen eserler, onun ününü artırdı ve Kahire'de El-Ezher Camisi ve Üniversitesi'nde İslami araştırma merkezinde bir öğretici olmasını sağladı. İbni Haldun, toplum ve sosyoloji konusundaki çok izlenen derslerinde, sosyolojik düşüncenin tarihsel gözlemle bağlantısını kurmanın önemini vurguladı.

İbni Haldun 1406'da öldüğünde, çağdaş sosyoloji ile benzer olan birçok fikri içeren eserler üretti. O, toplumun bilimsel olarak incelenmesine, ampirik araştırmaya ve toplumsal fenomenlerin nedenini aramaya bağlı kaldı. O, çeşitli toplumsal kurumlara (örneğin siyaset ve ekonomi) ve onların birbiriyle ilişkilerine önemli ölçüde dikkat verdi. O, ilkel ve modem toplumlan karşılaştırmakla ilgilendi. İbni Haldun'un klasik sosyoloji üzerinde çarpıcı bir etkisi olmadı fakat genelde araştırmacılar, özelde İslam araştırmacıları onun eserini yeniden keşfettikçe, onun, büyük tarihsel öneme sahip olduğu görülebilir.

yazarları, özellikle Fransa'da ortaya çıkan kaos ve düzensizlik rahatsız etti. Onlar toplumun düzenini onarmaya yönelik bir arzuda birleşiyordu. Bu dönemin bazı daha aşın düşünürleri, Orta Çağın huzurlu ve görece düzenli zamanlarına tam olarak bir geri dönüş istediler. Daha bilge düşünürler, toplumsal değişimin böyle bir geri dönüşü olanaksızlaştırdığını kavradılar. Onlar, bu yüzden, böyle bir geri dönüş yerine, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların siyasal devrimleri tarafından altüst edilmiş toplumlarında, düzenin yeni temellerini bulmaya çabaladılar. Toplumsal düzen konusunun bu önemi, klasik sosyoloji kuramcılarının, özellikle Comte, Durkheim ve Parsons'm başlıca ilgilerinden biriydi.

s

Endüstri Devrimi ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı

Büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında birçok Batı toplumunda hızla yayılan Endüstri Devrimi, sosyoloji kuramını biçimlendirme açısından en az siyasal devrim kadar önemliydi. Endüstri Devrimi tek bir olay değil. Batı dün-

yasının büyük ölçüde tarımsal bir sistemden ağırlıklı olarak endüstriyel bir sisteme dönüşmesinde doruğa ulaşan birbiriyle ilişkili birçok gelişmeydi. Çok sayıda insan, çiftlikleri ve tarımsal işleri, büyümeye başlayan fabrikalarda ortaya çıkan endüstriyel uğraşlar için terk etti. Fabrikaların kendileri, uzun süre ardı ardına gelen teknolojik ilerlemeler yoluyla dönüştürüldü. Endüstri ve doğmakta olan kapitalist ekonomik sistemin gereksinim duyduğu birçok hizmeti sağlamak için büyük ekonomik bürokrasiler ortaya çıktı. Bu ekonomide ideal, içinde endüstriyel sistemin birçok ürününün mübadele edilebileceği serbest bir pazardı. Bu sistem içinde, çoğunluk, düşük ücretler için uzun saatler çalışırken, çok az kişi, büyük kazançlar sağladı. Endüstriyel sisteme karşı ve genel olarak kapitalizme karşı bir tepki gelişti ve bu da kapitalist sistemi yıkmayı amaçlayan çeşitli radikal hareketlere olduğu kadar emek hareketine de yol açtı.

Endüstri Devrimi, kapitalizm ve bunlara karşı tepki, hepsi de Batı toplumunda çok büyük bir kargaşaya, sosyologları geniş ölçüde etkileyen bir kargaşaya neden oldu. Sosyoloji kuramının ilk dönem tarihindeki dört temel şahsiyet -Kari Marx, Max Weber, Emile Durkheim ve Georg Simmel- daha az önemli düşünürler gibi, bu değişimlerle ve bunların bir bütün olarak toplum için yarattığı sorunlarla meşgul oldular. Onlar, yaşantılarını bu sorunlarla ilgili çalışma yaparak geçirdiler ve bunları çözmeye yönelik programlar geliştirmek için çaba gösterdiler.

Sosyalizmin Ortaya Çıkışı

Kapitalizm ve endüstriyel sistemin aşırılıkları ile baş etmeyi amaçlayan bir dizi değişim "sosyalizm" başlığı altında toplanabilir (Beilharz, 2005g). Bazı sosyologlar, sosyalizmi endüstriyel sorunlara bir çözüm olarak desteklese de, çoğu, kişisel olarak ve entelektüel olarak ona karşıydı. Bir tarafta. Kari Marx, kapitalist sistemi yıkmayı ve onun yerine sosyalist bir sistem geçirmeyi aktif olarak destekledi. Marx, başlı başına bir sosyalizm kuramı geliştirmediği halde, kapitalist toplumun çeşitli yönlerini eleştirmeye bir hayli zaman harcadı. Üstelik sosyalist toplumların ortaya çıkışına yardımcı olacağını umduğu çeşitli siyasal etkinliklere girişti.

Bununla birlikte, sosyoloji kuramının ilk yıllarında Marx alışılmışın dışında biriydi. Weber ve Durkheim gibi ilk kuramcıların çoğu, sosyalizme (en azından Marx'ın öngördüğü biçimiyle) karşıydı. Onlar, kapitalist toplum içindeki sorunları kabul etmelerine karşın, Manc'ın ileri sürdüğü sosyalist devrim için değil kapitalizm içinde toplumsal reform için çabaladılar. Onlar, sosyalizmden kapitalizmden korktuklarından daha fazla korktular. Sosyoloji kuramının biçimlenmesinde bu korku, Marx'm kapitalizme karşı sosyalist alternatif için desteğinden çok daha büyük bir rol oynadı. Gerçekte, birçok örnekte göreceğimiz gibi, sosyoloji kuramı, Marxçı kurama karşı ve daha genel olarak sosyalist kurama karşı bir tepki olarak gelişti.

Feminizm

Bir anlamda, feminist bir bakış açısı her zaman olmuştur. Kadınlar ikinci plana itildikleri her yerde -ve onlar hemen hemen her zaman ve her yerde ikinci plana itilmişlerdir- bir biçimde bu durumu kavramış ve karşı çıkmış görünürler (Lemer, 1993). Öncülerin ortaya çıkışı 1630'lara kadar götürülebilmesine karşın, feminist etkinlik ve yazın, modem Batı tarihinin özgürlükçü hareketlerinde üst düzeyde gelişme gösterdi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantoy.org

1780'lerde ve 1790'larda Amerikan ve Fransız devrimlerini kuşatan tartışmalar içinde ilk üretken fırtınanın yanısıra 1850'lerde köleliğe karşı ve orta sınıfın siyasal hakları için seferberliğin bir parçası olarak çok daha fazla örgütlü ve odaklanmış bir çaba; yirminci yüzyılın başında, özellikle Birleşik Devletler'deki İlerlemeci Dönemde kadınların oy hakkı ve endüstriyel ve sivil reform yasasına yönelik kitlesel bir seferberlik ortaya çıktı.

Tüm bunların, sosyolojinin gelişimi üzerinde, özel olarak alandaki veya alanla ilişkisi olan birtakım kadınların eserleri üzerinde etkisi oldu -Harriet Martineau (Vetter, 2008), Charlotte Perkins Gilınan, Jane Addams, Florence Kelley, Anna Julia Cooper, Ida VVells-Bamet, Marianne Weber ve Beatrice Potter Webb bunlardan birkaçıdır. Fakat zaman içinde onların eserleri, sosyolojiyi mesleki bir iktidar temeli olarak düzenleyen erkekler tarafından, bütünlüğü bozularak, değeri düşürülerek veya sosyolojinin genel kaydı dışında tutularak mesleğin kenarlarına itildi. Feminist ilgiler, marjinal erkek kuramcıların veya gitgide artarak marjinalleşen kadın kuramcıların eserleri içinde, sosyolojiye sadece kenardan sokuldu. Meslekte merkezi bir konum üstlenen kişiler -Spencer'dan Weber'e ve Durkheim'a- sosyoloji olarak betimledikleri ve açıkça öncülüğünü yaptıkları şeyin içinde, eleştirel bir şekilde değil alışılagelmiş bir şekilde karşıladıkları toplumsal cinsiyet konusunu önemsizleştirerek etraflarında dolaşan feminist iddialara temelde muhafazakâr tepkiler gösterdiler. Bu yolla onlar, sosyoloji kuramının önemli bir kısmını sanki kadınlar yazıyormuş gibi tepki gösterdiler. Feminist iddialara eril tepkinin tarihinin bir parçası da olan meslek içindeki bu toplumsal cinsiyet politikasının tarihi sadece şimdi yazılmaktadır (örneğin, bkz. Deegan, 1988; R. Fitzpatrick, 1990; L. Gordon, 1994; Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1988; Rosenberg, 1982).

Kentleşme

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda çok sayıda insan, kısmen Endüstri Devriminin bir sonucu olarak, kırsal kökenlerinden koparak kent ortamlarına hareket ettiler. Bu kitlesel göçe, büyük ölçüde kent alanlarında endüstriyel sistemin yarattığı işler neden oldu. Fakat bu, kent yaşantısına uyum sağlamak zorunda olan insanlar için birçok zorluğu beraberinde getirdi. Dahası, şehirlerin genişlemesi, aşırı kalabalıklaşma, kirlilik, gürültü ve trafik ve benzerini kapsayan kent sorunlarının görünürde sonu olmayan bir listesini üretti. Kent yaşantısının doğası ve sorunları ilk sosyologlardan birçoğunun, özellikle Max Weber ve Georg Simmefin dikkatini çekti. Aslında, Amerikan sosyolojisinin ilk büyük okulu olan Chicago okulu, büyük ölçüde, kente verdiği önem ve Chicago'yu kentleşme ve sorunlarının araştırıldığı bir laboratuar olarak kullanmaya yönelik ilgisiyle tanımlandı.

Dinsel Değişim

Siyasal devrimler, Endüstri Devrimi ve kentleşmenin beraberinde getirdiği toplumsal değişimlerin, dinsellik üzerinde derin bir etkisi oldu. İlk sosyologların çoğu dinsel geçmişlere sahipti ve aktif olarak, bazı durumlarda profesyonel olarak dinle meşgul oldular (Hinkle ve Hinkle, 1954). Onlar sosyolojide dinsel yaşantılarında sahip olduklarıyla aynı amaçları benimsediler. Onlar insanların yaşantılarını iyileştirmeyi arzu

ettiler (Vidich ve Lyman, 1985). Bazıları için (Comte gibi) sosyoloji bir dine dönüştü. Diğerleri için, kendi sosyolojik kuramları açıkça dinsel bir etkiye sahipti. Durkheim, başlıca eserlerinden birini din üzerine yazdı. Ahlak sadece Durkheim'ın sosyolojisinde değil aynı zamanda Talcott Parsons'm eserinde de anahtar bir rol oynadı. Weber'in eserinin büyük kısmı da dünya dinlerine ayrıldı. Marx da dinselliğe ilgi gösterdi fakat onun yönelimi çok daha eleştireldi.

Bilimin Gelişimi

Sosyoloji kuramı geliştikçe sadece kolejlerde ve üniversitelerde değil aynı zamanda bir bütün olarak toplumda, bilim üzerine gitgide artan bir vurgu oldu. Bilimin teknolojik ürünleri, yaşamın her kesimine yayılıyordu. En başarılı bilimlerle (fizik, biyoloji ve kimya) bağlantısı olanlar toplumda onurlu konumlara uygun görüldüler. Sosyologlar (özellikle Comte, Durkheim, Spencer, Mead ve Schutz) baştan itibaren bilimle meşgul oldular ve birçoğu sosyolojiyi, başarılı fiziksel ve biyolojik bilimlere göre biçimlendirmek istediler. Bununla birlikte, bilimsel modeli içten kabul edenler ile toplumsal yaşantının kendine özgü niteliğinin bilimsel modelin toptan uyarlanmasını zorlaştırdığını ve mantıksızlaştırdığını düşünenler (Weber gibi) arasında bir tartışma gelişti (Lepenies, 1988). Alandaki temel dergilere, en azından Birleşik Devletlerdekilere bir göz atmak, sosyolojiyi bir bilim olarak destekleyenlerin ağırlıkta olduğunu göstermesine karşın sosyoloji ve bilim arasındaki ilişki konusu bugüne kadar tartışıldı.

Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramının Ortaya Çıkışı

Toplumsal etmenler önemli olduğu halde, bu bölümün öncelikli odağı, sosyoloji kuramının biçimlenmesinde merkezi bir rol oynayan entelektüel güçlerdir. Kuşkusuz gerçek dünyada entelektüel etmenler toplumsal güçlerden ayrılamaz. Örneğin aşağıdaki tartışmada Aydınlanma hareketinin, yukarıda tartışılan toplumsal değişimlerle yakından ilişkili olduğunu ve onların entelektüel temelini sağladığını göreceğiz.

Toplum kuramlarını biçimlendiren birçok entelektüel güç, onların etkilerinin öncelikle hissedildiği ulusal bağlam içinde tartışılmaktadır (Levine, 1995; Rundell, 2001). Aydınlanma ve onun sosyoloji kuramının gelişimi üzerindeki etkilerine Fransa'dan başlıyoruz.

Aydınlanma

Aydınlanmanın, sosyolojinin sonraki evrimi açısından kritik bir gelişmeyi oluşturduğu birçok gözlemcinin görüşüdür (Hawthom, 1976; Hughes, Martin ve Sharrock, 1995; Nisbet, 1967; Zeitlin, 1996). Aydınlanma, felsefi düşüncede dikkate değer bir entelektüel gelişimi ve değişimi dönemiydi.[2] Uzun süre deavam eden birtakım fikirler ve inançlar -bunlardan birçoğu toplumsal yaşantıyla ilişkiliydi- Aydınlanma süresince yıkıldı ve onların yerine başkaları geçti. Fransız filozoflar Charles Montesquieu (1689-1755) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) Aydınlanmayla bağlantılı en dikkat

[3] Bu kısım Irving Zeitlin'in (1996) eserine dayanır. Zeitlın'in çözümlemesi, tutarlılığı nedeniyle sunulduğu halde, bazı sınırlılıkları vardır: (a) Aydınlanmanın daha iyi çözümlemeleri vardır, (b) sosyolojinin gelişmesini biçimlendirmeye dahil olan başka birçok etmen vardır ve (c) Zeitlin ele aldığı örneği zaman zaman abartır (örneğin Marx'm etkisi konusunda). Fakat bu bölümdeki amaçlarımız dikkate alındığında, Zeitlin'in eseri bir bütün olarak yararlı bu başlangıç noktası sağlar.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rapteo.org

çekici düşünürlerdi (B. C. J. Singer, 2005a, 2005b). Bununla birlikte, Aydınlanmanın sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi, doğrudan ve pozitif olmasından daha çok dolaylı ve negatifti. Irving Zeitlin'in ifade ettiği gibi, "Sosyoloji ilk döneminde, Aydınlanmaya bir tepki olarak gelişti" (1996:10).

Aydınlanmayla bağlantılı düşünürler her şeyden önce iki entelektüel akımdan -onyedinci yüzyıl felsefesi ve bilimi- etkilendi.

Onyedinci yüzyıl felsefesi, Rene Descartes, Thomas Hobbes ve John Locke gibi düşünürlerin eserleriyle bağlantılıydı. Yapılan vurgu, rasyonel anlamı olan büyük, genel ve soyut fikir sistemleri üretmeye yönelikti. Aydınlanmayla bağlantısı olan sonraki düşünürler, fikirlerin sistemlerinin genel olmaları gerektiği ve rasyonel anlamlarının olması gerektiği fikrini reddetmediler, fakat fikirlerini gerçek dünyadan türetmek ve orada test etmek için büyük çabalar gösterdiler. Başka bir ifadeyle, onlar ampirik araştırmayı akıl ile birleştirmek istediler (Seidman, 1983:36-37). Bunun modeli, bilimdi, özellikle Nevvtoncu fizikti. Bu noktada, toplumsal konulara bilimsel yöntemin uygulanmasının ortaya çıkışını görürüz. Aydınlanma düşünürleri sadece, fikirlerinin gerçek dünyadan en azından kısmen türemiş olmasını istemediler, onlar aynı zamanda bu fikirlerin, özellikle dünyanın eleştirel çözümlenişinde toplumsal dünya için yararlı olmasını istediler.

Genel olarak. Aydınlanmayı, insanların akıl ve ampirik araştırma yoluyla evreni kavrayabileceği ve denetleyebileceği inancı karakterize etti. Buradaki görüş şuydu; doğal yasalar fiziksel dünyaya egemen olduğu için onların toplumsal dünyaya da egemen olması muhtemeldi. Bu yüzden, akıl ve araştırmadan yararlanarak bu toplumsal yasaları keşfetmek felsefeciye kalmıştı. Aydınlanma felsefecileri, toplumsal dünyanın nasıl işlediğini bir kez anladıklarında onların pratik bir amaca -"daha iyi", daha rasyonel bir dünya yaratmak.

Aydınlanma felsefecileri, aklı vurgulama yoluyla geleneksel otoriteye inancı reddetme eğilimi gösterdiler. Bu düşünürler geleneksel değerleri ve kurumlan incelediklerinde, çoğu kez onların irrasyonel olduklarını -yani, insan doğasına aykırı olduklarını ve insan büyümesi ve gelişimini engelleyici olduklarını- gördüler. Aydınlanmanın pratik ve değişim-yönelimli felsefecilerinin görevi, bu irrasyonel sistemlerin üstesinden gelmekti. Aydınlanma düşüncesinden en doğrudan ve pozitif olarak etkilenen kuramcılar Alexis de Tocqueville ve Kari Marx idi, ancak Marx, ilk kuramsal fikirlerini Almanya'da biçimlendirdi.

Aydınlanmaya Muhafazakâr Tepki

Görünürde, Fransız klasik sosyoloji kuramının, Marx'ın kuramı gibi, Aydınlanmadan doğrudan ve pozitif olarak etkilendiğini düşünebiliriz. Fransız sosyolojisi. Aydınlanmaya tepki olarak gelişen bir dizi fikir tarafından biçimlendikten sonra rasyonel, ampirik, bilimsel ve değişim-yönelimli hale geldi. Seidman'a göre, "Aydınlanma-karşıtı ideoloji, Aydınlanma liberalizminin fiili bir tersine çevrilişini temsil etti. Aydınlanma eleştirmenlerinde, modernist öncüllerin yerine güçlü bir modemizm-karşıtı duygu bulabiliriz" (1983:51). Göreceğimiz gibi, genelde sosyoloji, özel olarak Fransız sosyolojisi başlangıçtan itibaren Aydınlanma fikirleri ve Aydınlanma-karşıtı fikirlerin rahatsız edici bir karışımı olmuştur.

Aydınlanma fikirlerine en aşırı muhalefet biçimi, Louis de Bonald (1754-1840)

ve Joseph de Maistre'nin (1753-1821) fikirlerinin temsil ettiği haliyle Fransız Katolik karşıdevrimci felsefeydi (Reedy, 1994; Bradley, 2005a, 2005b). Bu insanlar, sadece Aydınlanmaya değil, Aydınlanmanın düşünme karakteristiği türünün bir ürünü olarak gördükleri Fransız Devrimine karşı da tepki gösteriyorlardı. Örneğin Bonald, devrimci değişimlerden rahatsız oldu ve Orta Çağın barış ve uyumuna bir geri dönüşü çok arzuladı. Bu görüş açısından Tanrı toplumun kaynağıydı, bu nedenle Aydınlanma felsefecileri için çok önemli olan akıl, geleneksel dini inançlardan aşağı görüldü. Üstelik toplumu Tanrı yaratmış olduğu için insanların toplumu kurcalamaması gerektiğine ve kutsal bir yaratımı değiştirmeye çalışmamaları gerektiğine inanıldı. Bundan dolayı Bonald, ataerkil, tekeşli aile, monarşi ve Katolik Kilise gibi geleneksel kurumların altını oyan her şeye karşı çıktı.

Bonald. muhafazakâr tepkinin oldukça aşırı bir biçimini temsil etmesine karşın, eseri, onun genel öncüllerine yararlı bir girişi oluşturur. Muhafazakârlar, Aydınlanmanın "naif ' rasyonalizmi olarak gördükleri şeye yüz çevirdiler. Onlar sadece, toplumsal yaşantının irrasyonel yönlerini kabul etmediler, aynı zamanda onlara pozitif değer atfettiler. Bu yüzden onlar, gelenek, hayal gücü, duygululuk ve din gibi fenomenleri, toplumsal yaşantının yararlı ve gerekli parçaları olarak gördüler. Çalkantıdan hoşlanmadıklarından ve mevcut düzeni sürdürmeye çabaladıklarından dolayı, bozucu güçler olarak gördükleri Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi gibi gelişmeler onları çok üzdü. Muhafazakârlar toplumsal düzeni vurgulama eğilimindeydiler, bu vurgu, birkaç sosyoloji kuramcısının eserlerinin merkezi temaları haline geldi.

Zeitlin (1996), muhafazakâr tepkiden doğduğuna ve klasik Fransız sosyoloji kuramının gelişiminin temelini sağladığına inandığı temel önermeleri ana hatlarıyla ortaya koydu. [1]

1. Aydınlanma düşünürleri, bireyi vurgulama eğilimindeyken, muhafazakâr tepki, toplum ve büyük-ölçekli olgulara yönelik temel bir sosyolojik ilgiye ve onların vurgulanmasına yol açtı. Toplum, basitçe bireylerin bir toplamından daha fazla bir şey olarak görüldü. Toplum, kendine ait gelişim yasaları ve geçmişte derin kökleri olan kendine ait bir varoluşa sahip olarak görüldü.
2. Toplum en önemli çözümleme birimiydi; o, bireyden daha önemli görüldü. Bireyi, öncelikle sosyalleşme süreci yoluyla üreten toplumdu.
3. Birey toplum içinde en temel öğe olarak bile görülmedi. Bir toplum, roller, konumlar, ilişkiler, yapılar ve kurumlar gibi tamamlayıcı parçalardan meydana geliyordu. Bireylerin, toplum içindeki bu birimleri doldurmaktan pek fazlasını yapmadıkları düşünülür.
4. Toplumun parçaları birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlı olarak görüldü. Aslında bu ilişkiler, toplumun başlıca bir temeliydi. Bu görüş muhafazakâr siyasal bir yönelime yol açtı. Yani, parçalar birbiriyle ilişkili olarak ele alındığından, bunu, bir parçanın değiştirilmesinin diğer parçaların ve en sonunda sistemin bir bütün olarak sarsılmasına yol açabileceği görüşü izledi. Bu, toplumsal sistemdeki değişimlerin aşırı özenle yapılması gerektiği anlamına geliyordu.
5. Değişim sadece topluma ve bileşenlerine değil aynı zamanda toplumdaki bireylere bir tehdit olarak görüldü. Toplumun çeşitli bileşenleri, insanların gereksinimlerinin tatmin edici olarak görüldü. Kurumlar aksadığında, insanların

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

bundan sıkıntı çekmeleri ve bunun da toplumsal bir düzensizliğe yol açması olasıydı.

6. Genel eğilim, toplumun çeşitli büyük-ölçekli bileşenlerini hem toplum hem de onun içindeki bireyler için yararlı görmekti. Sonuç olarak mevcut toplumsal yapıların ve toplumsal kurumlann negatif etkilerini incelemeye yönelik çok az istek vardı.
7. Aile, komşuluk, dini ve mesleki gruplar gibi küçük birimler de bireyler ve toplum için gerekli görüldü. Onlar, modem toplumlarda insanların hayatta kalmak için gereksinim duydukları yakın, yüz yüze çevreler sağlıyordu.
8. Endüstrileşme, kentleşme ve bürokratikleşme gibi modem toplumsal değişimleri, düzen bozucu etkilere sahip olarak görmeye yönelik bir eğilim vardı. Bu değişimlere, korku ve kaygıyla yaklaşıldı ve onların bozucu etkileriyle baş etmenin yollarının geliştirilmesi üzerinde bir vurgu vardı.
9. Bu korkulan değişimlerin çoğu, daha rasyonel bir topluma yol açarken, muhafazakâr tepki, toplumsal yaşantıdaki rasyonel olmayan etmenlerin (örneğin ritüel, tören ve ibadet) önemi üzerinde bir vurguya yol açtı.
10. Son olarak, muhafazakârlar, toplumda hiyerarşik bir sistemin varoluşunu desteklediler. Farklılıklara dayanan bir statü ve ödül sisteminin olması, toplum için önemli görüldü.

Aydınlanmaya muhafazakâr tepkiden türetilen bu on önerme, Fransa'da sosyoloji kuramının gelişiminin doğrudan entelektüel temeli olarak görülmelidir. Sosyolojinin üzerinde bazı Aydınlanma fikirleri (örneğin ampirizm) de etkili olmasına karşın, bu muhafazakâr fikirlerin birçoğu, ilk dönem sosyoloji düşüncesi içinde önemli bir yere sahip oldu.[3]

Fransız Sosyolojisinin Gelişimi

Şimdi özgün bir disiplin olarak sosyolojinin gerçek kuruluşunu-özellikle, Fransız düşünürlerden Alexis de Tocqueville, Claude Saint-Simon, Auguste Comte ve bilhassa Emile Drukheim'ı -ele almaktayız.

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Saint-Simon ve Comte'dan sonra doğmasına karşın Alexis de Tocqueville ile başlıyoruz. Böyle yapmamızın nedeni o ve onun eserlerinin Aydınlanmanın saf ürünleri olmaları (o, Montesquieu'den, özellikle onun *Kanunların Ruhu'ndm* [1748] güçlü bir şekilde ve doğrudan etkilendi [B. C. J. Singer, 2005b]) ve onun eserlerinin, Saint-Simon ve Comte'tan hayati öneme sahip olan Durkheim'a kadar Fransız toplum kuramındaki açık gelişim çizgisinin bir parçası olmamalarıdır. Tocqueville uzun zaman bir sosyolog değil, bir siyaset bilimci olarak görülmüştür ve üstelik birçoğu onun kuramında toplumsal bir kuramın varlığını algılamamıştır (örneğin Seidman, 1983:306). Bununla birlikte, onun eserinde sadece bir toplum kuramı yoktur, onun eseri aynı

[3] Aydınlanma ve Aydınlanma karşıtlığı arasındaki kopuklukları vurgulamış olmamıza karşın, Seidman, süreklilikler ve bağlantıların da olduğunu ifade eder. İlk olarak, Aydınlanma karşıtlığı. Aydınlanma içinde geliştirilen bilimsel geleneği sürdürdü. İkincisi, o, kolektiflikler (bireylerin tersine) üzerindeki Aydınlanma vurgusunu devşirdi ve bunu büyük ölçüde genişletti. Üçüncüsü, her ikisi de modem dünyanın sorunlarına, özellikle onun bireyler üzerindeki etkilerine ilgi duydu.

zamanda yalnızca Fransa'da değil dünyanın geri kalanında da toplum kuramının tarihi içinde daha dikkate değer bir yere layıktır.

Tocqueville'in, en çok, efsanevi ve son derece etkili eseri *Amerika'da Demokrasi* (1835/1840/1969), özellikle, ilk dönem Amerikan demokratik sistemini çok övgü dolu bir tarzda ele alan ve "siyaset bilimi"nin gelişimine erken bir katkı olarak görülen birinci cildi ile bilinir. Bununla birlikte, Tocqueville, sonraki eserlerde olduğu kadar bu eserin sonraki ciltlerinde, toplum kuramı külliyatı içinde bir yer hak eden, açıkça geniş bir toplum kuramı geliştirir.

Tocqueville'in kuramının merkezinde birbiriyle ilişkili üç konu bulunur. O, bir Aydınlanma ürünü olarak, her şeyden önce, önemli bir *özgürlük* destekçisi ve savunucusudur. Bununla birlikte o, önceki, daha fazla eşitsizlik çağının aristokratlarının (onun kendisi bir aristokrattı) ürettiği üstünlükle karşılaştırıldığında sıradanlık üretmeye eğilimli gördüğü *eşitlik* konusunda daha fazla eleştireldir. Daha da önemlisi, eşitlik ve sıradanlık onu en fazla ilgilendiren şeyle ilişkilidir ve bu da özellikle hükümette *merkezileşme*nin artması ve merkezileşmiş hükümetin, özgürlük için oluşturduğu tehlikedir. Bu görüş açısından, hükümetin merkezileşmesini kontrol altında tutan önceki dönemin eşitsizliği, aristokratların iktidarıydı. Bununla birlikte, aristokratların çöküşü ve daha çok eşitliğin ortaya çıkışıyla birlikte merkezileşmeye yönelik her zaman var olan eğilime karşı koyma kabiliyeti olan hiçbir grup kalmaz. Çoğunlukla eşit olan insanlar kitlesi, bu eğilime karşı koyamayacak kadar "köle ruhlu"dur. Tocqueville, eşitliği "bireycilik"e (kendi "icat ettiği"ni iddia ettiği ve itibar gördüğü önemli bir kavram) bağlar ve sonuçta ortaya çıkan bireyciler, daha büyük "topluluk"un refahıyla, onlardan önceki aristokratların ilgilendiğinden çok daha az ilgilenirler.

Tocqueville'in demokrasiye ve özellikle sosyalizme eleştirel yaklaşmasının nedeni budur. Demokrasinin özgürlüğe bağlılığı, eşitliğe paralel bir bağlılığı ve merkezileşmiş hükümete yönelik eğilimi tarafından tehdit edilir. Kuşkusuz Tocqueville'in bakış açısından, sosyalizmde durum daha kötü olacaktı, çünkü onun eşitliğe daha fazla bağlılığı ve hükümetin daha fazla merkezileşme olasılığı, özgürlüğe daha büyük bir tehdit oluşturacaktı. Sonraki görüş, en azından sözde sosyalizm amacı çerçevesinde hareket eden Sovyetler Birliği'nde ve diğer toplumlarda ortaya çıkan şey dikkate alındığında oldukça öngörülüydü.

Böylece Tocqueville'in kuramının gücü, birbiriyle ilişkili özgürlük, eşitlik ve özellikle merkezileşme fikirlerinde yatar. Onun, merkezi hükümetlerin artan denetimi hakkındaki "büyük anlatf'sı, Weber'in bürokrasiyle ilgili eserine ve özellikle Michel Foucault'nun "yönetimsellik" ve onun yavaş yavaş yayılması, artan şeytaniliği ve denetlediği insanların "ruh'unu bile istila etme eğilimi hakkındaki daha çağdaş eserini kapsayan diğer kuramlara önayak oldu. Tocqueville'in eserinde çok derin bir toplum kuramı vardır, fakat onun Fransız toplum kuramı hakkındaki bu kısmın geri kalanında tartışılacak kuramlar ve kuramcılar üzerinde hiçbir etkisi olmadı. Onun etkisi, geniş ölçüde siyaset biliminin gelişimiyle ve Amerikan demokrasisi ve Fransız Devrimi hakkındaki eserlerle sınırlıydı (Tocqueville, 1856/1983). Onun önemini, özellikle bireycilik ve topluluk arasındaki ilişkiyle ilgili olanları kavrayan sosyologlar (ve diğer toplum bilimciler) elbette vardır (Bellah ve diğerleri, 1985; Nisbet, 1953; Putnam, 2001; Riesman, 1950), fakat Tocqueville'in kuramları, bugüne kadar genel olarak toplum kuramında hatta Fransız toplum kuramında hak ettiği yeri bulmamıştır (Gane, 2003).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

Claude Henri Saint-Simon (1760-1825)

Saint-Simon, Auguste Comte'tan daha yaşlıydı ve aslında Comte erken yıllarında Saint-Simon'un sekreteri ve çırağı olarak çalıştı. İki düşünürün fikirleri arasında çok güçlü bir benzerlik vardır, yine de onlar arasında, sonunda ayrılmalarına neden olan şiddetli bir tartışma meydana geldi (Pickering, 1993; K. Thompson, 1975).

Saint-Simon'un en ilginç yönü, onun, hem muhafazakâr (Comte gibi) hem de radikal Marxcı kuramın gelişimi açısından önemiydi. Muhafazakâr tarafta Saint-Simon toplumu olduğu gibi korumak istedi fakat o, Bonald ve Maistre gibi Orta Çağdaki biçimiyle bir yaşantıya dönmeye çabalamadı. Dahası, o, toplumsal fenomenleri araştırmanın, doğa bilimlerinde kullanılanlarla aynı teknikleri kullanması gerektiğine inanması anlamında bir *pozitivistti* (Durkheim, 1928/1962:142). Radikal tarafta, Saint-Simon sosyalist reformlar için, özellikle ekonomik sistemin merkezi olarak planlanmasına olan gereskinimi gördü. Fakat, Saint-Simon, MarxTn sonradan gittiği kadar uzağa gitmedi. O, Marx gibi, kapitalistlerin feodal soyluluğun yerine geçtiğini düşünmesine karşın, işçi sınıfının kapitalistlerin yerini almasını inanılmaz buldu. Saint-Simon'un fikirlerinin birçoğu Comte'un eserinde bulunur fakat Comte, onları daha sistematik bir tarzda geliştirdi (Pickerin, 1997).

Auguste Comte (1798-1857)

Sosyoloji terimini ilk kullanan Comte'tu (Pickering, 2000; J. Tumer, 2001a).[J] Onun, sosyoloji kuramının sonraki gelişimi (özellikle Herbert Spencer ve Emile Durkheim) üzerinde çok büyük bir etkisi oldu. Ve o, sosyoloji araştırmasının, tıpkı birçok klasik kuramcının ve çoğu çağdaş sosyologların yaptığı gibi, bilimsel olması gerektiğine inandı (Lenzer, 1975).

Comte, Fransız toplumunu etkisi altına alan anarşiden büyük ölçüde rahatsız oldu ve hem Aydınlanma hem de Fransız Devrimine yol açan düşünürlere karşı eleştireldi. O, kendi bilimsel görüşünü, "pozitivizm"i veya "pozitif felsefe"yi Aydınlanmanın negatif ve yıkıcı felsefesi olarak kavradığı şeyle savaşmak için geliştirdi. Comte, Fransız karşıdevrimci Katoliklerle (özellikle Bonalde ve Maistre) aynı görüşteydi ve onlardan etkilendi. Bununla birlikte. Comte'un eseri, onlardan en az iki düzeyde ayrılabilir. Birincisi, o, Orta Çağa dönmenin mümkün olmadığını düşündü; bilim ve endüstrideki ilerlemeler bunu olanaksızlaştırdı. İkincisi, o, kendinden önce gelenlerden daha sofistike bir kuramsal sistem, ilk dönemde sosyolojinin önemli bir kısmını biçimlendirmeye yeterli bir sistem geliştirdi.

Comte, *toplumsal fizik* veya 1839'da *sosyoloji* adını verdiği şeyi geliştirdi (Pickering, 2000). *Toplumsal fizik* teriminin kullanımı, Comte'un sosyolojiyi "doğa bilimleıT'ne göre şekillendirmeye çabaladığını açığa kavuşturur. Onun bakışında, en sonunda egemen olacak bu yeni bilim, hem toplumsal statik (mevcut toplumsal yapılar) hem de toplumsal dinamikle (toplumsal değişim) ilgilenecekti. Her ikisi de toplumsal yaşantının yasalarını bulmaya çalışmasına karşın, o, toplumsal dinamiğin, toplumsal statikten daha önemli olduğunu düşündü. Değişim üzerinde bu odaklanma onun toplumsal reformla, özellikle Fransız Devrimi ve Aydınlanmanın yarattığı rahat- [4]

[4] Eriksson (1993), "sosyoloji" adını Comte'un ortaya koyduğunu kabul etmesine rağmen Comte'un modem, bilimsel sosyolojinin başlatıcısı olduğu fikrine meydan okumuştur. Eriksson. Adam Smith'i ve daha genel olarak İskoç Ahlakçıları daha çok modem sosyolojinin asıl kaynağı olarak görür. Aynca Adam Ferguson'un önemi hakkında bkz. L. Hill (1996), Ferguson ve Adam Smith hakkında bkz. Ulmann-Margalit (1997) ve Rundell (2001).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://kantay.org

sızlıkların düzeltilmesine yönelik ilgisini yansıttı. Comte devrimci değişim üzerinde ısrar etmedi çünkü o, toplumun doğal evriminin durumu daha iyileştireceğini düşündü. Reformlara, sürece bir nebze yardımcı olmak için gereksinim duyulmaktaydı.

Bu bizi Comte'un yaklaşımının dönüm noktasına götürür -onun evrimci kuramı veya *iiç aşama yasası.* Bu kuram, dünyanın üç entelektüel aşamadan geçtiğini ileri sürer. Comte'a göre, sadece dünya bu süreçten geçmez aynı zamanda gruplar, toplumlar, bilimler, bireyler ve hatta zihinler aynı üç aşamadan geçer. Birincisi, 1300'den önceki dünyayı karakterize eden *teolojik aşamadır.* Bu dönem boyunca başlıca fikir sistemi, insana göre biçimlendirilen doğaüstü güçlerin ve dinsel figürlerin her şeyin kökeninde olduğu inancını vurguladı. Özel olarak, toplumsal ve fiziksel dünya Tanrı tarafından üretilmiş olarak algılandı. İkinci aşama, kabaca 1300 ile 1800 arasında gerçekleşen *metafizik* aşamadır. Bu döneme özelliğini, kişiselleşmiş tanrılardan ziyade "doğa" gibi soyut güçlerin neredeyse her şeyi açıkladığına dair inanç verdi. Son olarak, 1800'de dünya, bilime inancın karakterize ettiği *pozitif* aşamaya girdi. İnsanlar artık mutlak nedenler (Tanrı veya doğa) arayışını terk etti ve toplumsal ve fiziksel dünyayı, onları yöneten yasaları keşfetmek için gözlemek üzerinde yoğunlaştı.

[1] Comte'un, dünyayla ilgili kuramında, entelektüel etmenler üzerinde odaklandığı açıktır. Gerçekten de o, entelektüel kargaşanın toplumsal kargaşanın nedeni olduğunu ileri sürdü. Kargaşa, pozitif (bilimsel) aşamada varolmaya devam eden önceki fikir sistemlerinden (teolojik ve metafizik) kaynaklandı. Toplumsal çalkantılar sadece, pozitivizm tam denetim sağladığında sona erecekti. Bu bir evrim süreci olduğu için, toplumsal çalkantıyı ve devrimi körüklemeye hiç gerek yoktu. Bazılarının arzu ettiği kadar hızlı olmasa da pozitivizm gelecekti. Burada Comte'un toplumsal reformculuğu ile sosyolojisi kesişir, ^sosyoloji, pozitivizmin gelişini hızlandırabilir ve dolayısıyla toplumsal dünyaya düzen getirebilirdi. En önemlisi, Comte devrimi kabullenmek istemiyor gibiydi. Ona göre, dünyada yeterince kargaşa vardı. Her halükârda, Comte'un bakış açısında, gereksinim duyulan entelektüel değişimdi ve bu yüzden toplumsal ve siyasal devrim için çok az neden vardı.

Buraya kadar Comte'un klasik sosyolojinin gelişimi açısından önemli olan birtakım fikirleriyle karşılaştık -onun temel muhafazakârlığı, reformculuğu ve bilimciliği, dünyaya evrimci bakışı. Onun eserinin bazı yönlerinden söz etmek gerekir çünkü onlar sosyoloji kuramının gelişiminde de önemli bir rol oynayacaktı. Örneğin, onun sosyolojisi, birey üzerinde odaklanmaz, bunun yerine, aile gibi daha büyük varlıkları, çözümlemesinin temel birimi olarak ele alır. O, toplumsal yapı ve toplumsal değişimin her ikisine de bakmamızı tavsiye etmiştir. Comte'un toplumun sistematik karakteri -toplumun çeşitli parçaları içindeki ve arasındaki bağlantılar- üzerine vurgusunun daha sonraki sosyoloji kuramı, özellikle Spencer ve Parsons'ın eseri açısından büyük önemi vardı. O, toplumdaki konsensüsün rolüne de büyük önem atfetti. Toplumun işçiler ve kapitalistler arasındaki kaçınılmaz çatışma tarafından karakterize edildiği fikrinde çok az haklılık gördü. Dahası Comte, soyut kuramlaştırmaya girişme ve dışarı çıkıp sosyolojik araştırma yapma gereksinimini vurguladı. Sosyologların gözlem, deney ve karşılaştırmalı tarihsel çözümleme yapmalarını tavsiye etti. Son olarak Comte, toplumsal yasaları yorumlamaya ve sistem içindeki sorunları yatıştırmayı amaçlayan reformları geliştirmeye yönelik özgün yeteneği nedeniyle sosyolojinin en nihayetinde dünyada egemen bilimsel güç olacağına inandı.

Comte, pozitivist sosyolojinin geliştirilmesinde ön saftaydı (Bryant, 1985; Halfpenny, 1982). Jonathan Turner'a göre Comte'un pozitivizmi, "toplumsal evrenin, verilerin dikkatli toplanması yoluyla sınanabilen soyut yasalar geliştirilmesine uygun olduğunu" ve "bu soyut yasaların, toplumsal evrenin temel ve jenerik özelliklerine işaret edeceğini ve onların 'doğal ilişkilerini açıkça belirteceğini" vurguladı (1985:24). Göreceğimiz gibi, birtakım klasik kuramcılar (özellikle Spencer ve Durkheim) Comte'un toplumsal yaşantının keşfine olan ilgisini paylaştılar. Pozitivizm, çağdaş sosyolojide önemini sürdürdü, birtakım çevrelerin saldırısına uğradı (Morrow, 1994).

Comte, üzerinde Coınteçu bir sosyoloji kuramı kurmak için sağlam bir akademik temelden yoksun olmasına karşın, yine de, sosyoloji kuramının önemli bir akımının gelişimi için zemin hazırladı. Fakat uzun dönemde onun önemi, Fransız sosyolojisindeki ardılı ve birtakım fikirlerinin mirasçısı olan Emile Durkheim tarafından gölgede bırakıldı. (Bu bölümde tartışılan diğer klasik kuramcıların yanısıra Durkheim'ın yüceltilmesi için bkz. D. Parker, 1997; Mouzelis, 1997.)

Emile Durkheim (1858-1917)

Durkheim'ın Aydınlanmayla ilişkisi Comte'unkindcn daha belirsizdir. Durkheim, bilim ve toplumsal reformculuk üzerine vurgusu nedeniyle Aydınlanma geleneğinin mirasçısı olarak görülmüştür. Bununla birlikte, o, özellikle Comte'un eserinde muhafazakâr geleneğin mirasçısı olarak da görülmüştür. Fakat Comte, akademinin dışında kalırken (Tocqueville'in kaldığı gibi), Durkheim, kariyeri ilerledikçe sağlamlaşan bir akademik zemin geliştirdi. Durkheim, Fransa'da sosyolojiyi meşrulaştırdı ve onun eseri en sonunda genel olarak sosyolojinin özel olarak sosyoloji kuramının gelişminin etkin bir güç haline geldi (Rawls, 2007; R. Jones, 2000).

Durkheim, politik olarak liberaldi, fakat o, entelektüel olarak daha muhafazakâr bir konum benimsedi. Comte ve karşıdevrimciler gibi Durkheim, toplumsal düzensizlikten korktu ve nefret etti. Onun eserine, Durkheim'ın zamanında Fransa'ya özgü diğer düzensizliklerin (endüstriyel grevler, yönetici sınıfın parçalanması, kilise-devlet uyuşmazlığı, politik anti-semitizmin yükselişi) yanısıra bu bölümde daha önce tartışılan genel toplumsal değişimlerin ürettiği düzensizlikler şekil verdi (Karady, 1983). Aslında, onun eserinin çoğu, toplumsal düzenin araştırılmasına ayrıldı. Onun görüşü, toplumsal düzensizliğin, modem dünyanın zorunlu bir parçası olmadığı ve toplumsal reformculukla azaltılabileceğiydi. Marx, modern dünyanın sorunlarını toplumun doğasında görürken, Durkheim (çoğu klasik kuramcıyla birlikte) böyle görmedi. Sonuç olarak, Manc'ın toplumsal devrim gereksinimi üzerine fikirleri Durkheim'ın ve başkalarının reformculuğunun kesin olarak karşısında yer aldı. Klasik sosyoloji geliştikçe, Marxçı fikir bastırılırken, Durkheimcı düzen ve reform ilgisi egemen hale geldi.

Toplumsal Olgular

Durkheim, sosyolojinin konusuna ilişkin özgün bir kavrayış geliştirdi ve daha sonra onu ampirik bir araştırmada sınadı. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895/1982), toplumsal olgular olarak adlandırdığı şeyin araştırılmasını sosyolojinin özel görevi olduğunu ileri sürdü (Nielsen, 2005a, 2007a). O, toplumsal olguları, bireylerin dışında ve bireyin üzerinde yaptırımı olan güçler ve yapılar olarak kavradı (Takla ve Pope, 1985). Bu büyük-ölçekli yapıların ve güçlerin araştırılması -örneğin kururn-

sallaşmış hukuk ve ortak ahlaki inançlar- ve onların insanlar üzerindeki etkisi sonraki birçok sosyoloji kuramcısının (örneğin Parsons) ilgisi oldu. Durkheim, *İntihar'*da (1897/1951) intihar gibi bireysel bir davranışı toplumsal nedenlere bağlayabildiğinde, sosyoloji disiplininin önemi açısından ikna edici bir örnek oluşturacağını düşündü. Fakat Durkheim, birey A veya B'nin niçin intihara giriştiğini incelemedi; o, bundan çok, gruplar, bölgeler, dinler, ülkeler ve farklı insan gruplan (örneğin evli ve bekâr) arasındaki intihar oranlarındaki farklılıklarla ilgilendi. Onun temel argümanı, toplumsal olguların doğasının ve onlardaki değişimin intihar oranlarındaki farklılıklara yol açtığıydı. Örneğin bir savaş veya ekonomik bunalım, sonuçta intihar oranlarındaki artışlara yol açan kolektif bir bunalım duygusu yaratacaktı. Bölüm 7'de bu konuda daha fazlası söylenecektir, fakat kilit nokta, Durkheim'ın özgün bir sosyoloji görüşü geliştirdiği ve intiharın bilimsel araştırılmasında sosyolojinin yararlılığını göstermeye çabaladığıdır.

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları'*nda (1895/1982) iki tür toplumsal olguyu -maddi ve maddi olmayan- birbirinden ayırdı. O, çalışmasının akışı içinde her ikisini de ele almasına karşın, temel olarak, maddi toplumsal olgulardan çok (örneğin bürokrasi, hukuk) maddi olmayan toplumsal olgular (örneğin kültür, toplumsal kurumlar) üzerinde odaklandı. Maddi olmayan toplumsal olgulara bu ilgi, onun ilk önemli çalışması, *Toplumsal İşbölümünde* (1893/1964) çoktan belirgindi. O, bu eserde, toplumu ilkel ve modem durumlarda bir arada tutan şeyin karşılaştırmalı bir analizi üzerinde odaklandı. Daha önceki toplumların öncelikle maddi olmayan toplumsal olgular, özellikle güçlü bir şekilde sahip olunan ortak bir ahlak veya onun güçlü bir kolektif bilinç adını verdiği şey tarafından bir arada tutulduğu sonucuna ardı. Bununla birlikte, modem toplumların karmaşıklıkları nedeniyle kolektif bilincin gücünde bir düşme olmuştu. Modem dünyada öncelikli olan bağ, insanları başkalarına bağımlılık ilişkileri içinde bağlayan çapraşık işbölümüydü. Bununla birlikte, Durkheim, modem işbölümünün bazı "patolojiler"i beraberinde getirdiğini düşündü; başka bir ifadeyle o, toplumu bir arada tutmanın yetersiz bir yöntemiydi. Durkheim, muhafazakâr sosyolojisi göz önünde tutulursa, bu sorunları çözmek için devrime gereksinim ruyulduğunu düşünmedi. O, daha çok, modem sistemi "yatıştırabilecek ve onun sleyişini sürdürebilecek çeşitli reformlar önerdi. O, güçlü bir kolektif bilincin hâkim Iduğu zamandaki çağa geri dönüş olmadığını anlamasına karşın, modem toplumda rtak ahlakın giiçlendirilebileceğini ve böylece insanların yaşadıkları patolojilerle -aha iyi başa çıkabileceklerini düşündü.

ÜİİL

>nun sonraki eserlerinde maddi olmayan toplumsal olgular çok daha merkezi bir yer -gal etti. Aslında o, son önemli eseri *Dini Hayatın İlkel Biçimleri'*nde (1912/1965) maddi olmayan bir toplumsal olgunun -din- nihai biçimi üzerinde odaklandı. Durkeım, ilkel toplumu, dinin köklerini bulmak için inceledi. Bu kökleri, ilkel toplumun - rece basitliğinde, modem toplumun karmaşıklığında bulabileceğinden daha yeterli rır şekilde bulabileceğine inandı. Dinin kaynağının toplumun kendisi olduğunu buluğunu düşündü. Toplum belirli şeyleri dini veya dünyevi olarak tanımlar. Özel ola-*ak, onun araştırdığı örnekte klan, içinde bitkiler ve hayvanlar gibi şeylerin tanımlan-; ğı ilkel bir din türü olan *totemizmin* kaynağıydı. Böylece totemizm, maddi olmayan

toplumsal olgunun özel bir türü, kolektif bilincin bir biçimi olarak görüldü. Durkheim sonunda, toplum ve dinin (veya daha genel olarak kolektif bilinç) bir ve aynı olduğunu ileri sürdü. Din, toplumun kendisini maddi olmayan toplumsal bir olgu biçiminde ifade ettiği tarzdı. Böylece Durkheim, bir anlamda toplumu ve onun başlıca ürünlerini ilahlaştırdı. Durkheim, toplumu ilahlaştırmakla açıkça, son derece muhafazakâr bir tutum takındı: bir ilah *veya* onun toplumsal kaynağı altüst edilmek istenmezdi. Durkheim, toplumu Tanrıyla özdeşleştirdiği için, onun, toplumsal devrimi arzu etme eğilimi olmadı. O, bunun yerine, toplumun işleyişini iyileştirme biçimleri bulmaya çalışan bir toplumsal reformcuydu. Durkheim, bu veya başka biçimlerde açıkça, Fransız muhafazakâr sosyoloji ile aynı doğrultudaydı. Durkheim'ın Fransız sosyolojisinin birçok aşırılıklarından kaçınması gerçeği, onu Fransız sosyolojisi içindeki en önemli şahsiyet yaptı.

Bu kitaplar ve diğer önemli çalışmalar, onun yüzyılın sonunda Fransa'da akademik dünyada özgün bir alanı biçimlendirmesine yardımcı oldu ve bunlar gelişen bilim dalı içinde ona öncü bir konum kazandırdı. Durkheim, 1898'de sosyolojiye yönelik bilimsel bir dergi olan *L'annee sociologique'i* kurdu (Besnard, 1983). Dergi, sosyolojik fikirlerin gelişiminde ve yayılmasında etkili bir güç haline geldi. Durkheim, sosyolojinin gelişimini azimle destekledi ve dergisini bir grup öğrencinin gelişimlerini sağlamak için ilgi merkezi olarak kullandı. Sonradan onlar, onun fikirlerini genişletecek ve bu fikirleri birçok başka yere ve toplumsal dünyanın diğer yönlerinin araştırılmasına (örneğin hukuk sosyolojisi ve şehir sosyolojisi) taşıyacaklardı. Durkheim, 1910'a kadar Fransa'da sosyolojinin güçlü bir merkezini kurmuştu ve bu ülkede sosyolojinin akademik kurumsallaşması iyi yoldaydı (Heilbom, 1995).

Alman Sosyolojisinin Gelişimi

Fransız sosyolojisinin ilk döneminin tarihi, Aydınlanma ve Fransız Devriminden Tocqueville, Saint-Simon, Comte ve Durklıeim'ın giderek önem kazanan sosyolojik fikirlerine kadar ilerlemenin oldukça uyumlu bir öyküsüykcn. Alman sosyolojisi daha başlangıçta parçalandı. Sosyolojinin kenarında kalmayı sürdüren Marx *ve* onun destekçileri ve ana akım Alman sosyolojisinin devleri olan Max Weber ve Georg Simmel arasında bir bölünme ortaya çıktı.[5] Bununla birlikte, Marxçı kuramın kendisi kabul edilemez sayılmasına karşın, onun fikirleri ana akım Alman sosyolojisi içinde pozitif ve negatif biçimlerde yollarını buldular.

JCarl Marx'ın (1818-1883) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası

Alman filozof G. W. F. Hegel'in (1770-1831) Kari Marx üzerinde basa: bir entelektüel etkisi oldu.

Hegel

Terence Ball'a göre. "Hegel'in, ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde Alman düşüncesi üzerinde ne derece egemenlik kurduğunu değerlendirmek zordur Tarihi, siyaseti, kültürü tartışan Almanlar -genç Marx dâhil- büyük ölçüde bu felsefenin çerçevesi içinde eğitildi" (1991:21). Marx'ın Berlin Üniversitesi'nde eğitimin:. Hegel'in ölü-

[5] Bunun tersi bir argüman ve Marxçı sosyoloji ile ana akım sosyoloji arasındaki sürekliliğe dair gOri. .yx Scvimaa (1983)

münden sonra onun izleyicileri arasında ortaya çıkan bölünme kadar Hegefin fikirleri de şekillendirdi. "Genç Hegelciler", hâlâ Hegelci gelenekte çalışmalarıyla birlikte onun felsefi sisteminin birçok yönünü eleştirmelerine rağmen, "Yaşlı Hegelciler", ustanın fikirlerini izlemeyi sürdürdü.

Bu iki kavram, Hegefin felsefesinin özünü temsil eder -diyalektik ve idealizm (Beamish, 2007a; Hegel, 1807/1967, 1821/1967). *Diyalektik* hem bir düşünce biçimidir hem de dünyanın bir imgesidir. Bir taraftan o, süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerin önemini vurgulayan bir düşünce biçimidir -dünya hakkında statik bir düşünce biçiminden çok, dinamik bir düşünce biçimidir. Diğer taraftan, bu görüş açısından dünya, statik yapılardan değil, süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerden oluşur. Diyalektik genellikle Hegel ile ilişkilendirilmesine karşın, felsefede diyalektiğin tarihi Hegel'den kesinlikle daha eskidir. Marx, Hegelci gelenekte eğitildi ve diyalektiğin önemini kabul etti. Bununla birlikte, o, Hegefin kullandığı tarzların bazı yönlerine karşı eleştireldi. Örneğin, Hegel diyalektiği sadece fikirlere uygularken, Marx onu, örneğin ekonomiye olduğu gibi, daha çok yaşantının maddi yönlerine uygulamayı düşündü.

Hegel, maddi dünyadan çok zihinsel ürünlerin önemini vurgulayan *idealizm* felsefesiyle de ilişkilendirilir. Bu felsefe, en çok, fiziksel ve maddi dünyaların kendilerini değil, onların toplumsal tanımını önemser. İdealizmin aşırı biçimi, *sadece* zihin ve psikolojik inşaların varolduğunu ileri sürer. Bazı idealistler, fiziksel ve toplumsal dünyaların artık varolmadığında bile, zihinsel süreçlerinin aynı kaldığına inandılar. İdealistler, sadece zihinsel süreçleri değil, bu süreçlerin ürettiği fikirleri de vurgularlar. Hegel, bu tür fikirlerin gelişimine, özellikle toplumun "ruh"u olarak adlandırdığı şeye bir hayli dikkat etti.

Aslında Hegel, dünyanın evrimci bir kuramını idealist terimlerle ortaya koydu. Başlangıçta insanlar sadece, etraflarındaki dünyayı duyusal olarak anlamaya elverişli bir yetenekle donatılmıştı. Onlar toplumsal ve fiziksel dünyanın görünüşü, kokusu ve hissedilişi gibi durumları anlayabileceklerdi. Sonradan, insanlar kendilerinin bilincinde olma ve kendilerini anlama yeteneği geliştirdiler. İnsanlar, kendini bilme ve kendini anlamayla birlikte, olduklarından daha fazlası olabileceklerini anlamaya başladılar. Hegefin diyalektik yaklaşımına göre, insanların ne oldukları ve ne olabileceklerini düşündükleri arasında bir çelişki gelişti. Bu çelişkinin çözülmesi, daha büyük toplumun ruhu içinde bireyin kendi yerinin farkına varmasında yatar. Bireyler, kendilerini nihai gerçekleştirmelerinin, bir bütün olarak toplumun ruhunun gelişmesi ve büyümesinde yattığını fark etmeye başladılar. Dolayısıyla, Hegefin şemasında bireyler, şeyleri anlamaktan başlayıp kendilerini anlamaya doğru, şeylerin daha büyük şeması içinde kendi yerlerini anlamaya doğru evrilir.

Böylece Hegel, dünyanın evriminin genel bir kuramını ortaya koydu. Bu, değişimin bilinç düzeyinde meydana geldiğini savunan öznel bir kuramdı. Bununla birlikte, bu değişim büyük ölçüde eyleyenlerin denetiminin ötesinde meydana gelir. Eyleyenler, bilincin kaçınılmaz evrimi tarafından sulara gömülen teknelere indirgenir.

Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872), Hegel ve Marx arasında önemli bir köprüydü (Staples, 2007a). Feuerbach bir Genç Hegelci olarak, Hegefin bilinç ve toplumun ruhu

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://pdfkitap.org

üzerine aşırı vurgusu nedeniyle ona eleştirel yaklaşıyordu. Feuerbach'ın maddeci felsefeyi benimsemesi, onun, fikirler üzerinde değil insanların maddi gerçeklikleri üzerinde odaklanmak için HegeTin öznel idealizminden uzaklaşmaya gereksinim duyulduğunu ileri sürmesine yol açtı. Feuerbach'ın Hegel'i eleştirisinde din üzerinde odaklanıldı. Feuerbach'a göre Tanrı, basitçe, insanların kendi insani özlerini kişisel olmayan bir güce yansıtmalarıdır. İnsanlar Tanrıyı kendilerinden ayırırlar ve kendileri üzerlerinde bir yere yerleştirirler ve kendilerini eksik, güçsüz ve günahkâr olmaya indirgerken. Tanrıya bir dizi pozitif nitelik yükledikleri (yani onun kusursuz, her şeye gücü yeten, kutsal olması) için Tanrıdan yabancılaşırlar. Feuerbach bu tür dinin aşılması gerektiğini ve onun alt edilmesinde, içinde insanların (dinin değil) kendi kendilerinin en üstün nesnesi -kendi içlerinde amaçlar- oldukları bir maddeci felsefeden yardım alınabileceğini ileri sürdü. Maddeci felsefe, din gibi soyut fikirleri değil, gerçek insanları yüceltir.

M*arx, Hegel* ve *Feuerbach*

Marx, Hegel ve Feuerbach'ın *her ikisinden* eşzamanlı olarak etkilendi ve onlara yönelik eleştireldi. Feuerbach'ı izleyen Marx, HegeTin bir idealist felsefeye bağlılığına yönelik eleştireldi. Marx'ın tavrının nedeni sadece maddeci bir yönelimi benimsemesi değil aynı zamanda pratik etkinliklerle ilgilenmesidir. Hegel, refah ve devlet gibi toplumsal olguları, gerçek, maddi varlıklar olarak değil fikirler olarak ele aldı. Hegel, emek gibi görünürde maddi olan bir süreci incelediğinde bile, soyut zihinsel emeğe bakıyordu. Bu, Marx'm, gerçek, duyarlı insanların emeğiyle ilgisinden çok farklıdır. Dolayısıyla, Marx'a göre Hegel yanlış konulara bakıyordu. Üstelik Marx, HegeTin idealizminin çok muhafazakâr bir siyasal yönelime yol açtığını düşündü. Hegel'e göre, evrim süreci insanların ve onların etkinliklerinin denetiminin üzerinde meydana geliyordu. Durum ne olursa olsun, insanlar dünyanın bilincine doğru olabileceği kadar daha fazla hareket ettikleri göründüğü için, hiç bir devrimsel değişim gereksinimi görülmedi, hâlihazırda süreç "arzu edilen" doğrultuda hareket ediyordu. Varolan sorunlar, zihinde yatıyordu ve bu nedenle cevap düşüncenin değişiminde göründü.

Modem yaşantının, gerçek, maddi kaynaklara (örneğin kapitalizmin yapıları) bağlanabileceğini ve bu nedenle çözümün, çok sayıda insanın kolektif eylemiyle bu yapıların altüst edilmesinde bulunabileceğini ileri süren Marx çok farklı bir konum benimsedi (Marx ve Engels, 1845/1956:254). HegeTin, gerçek maddi dünya üzerinde değil bilinç üzerinde odaklanarak, "dünyayı başı üzerine diktiği" halde, Marx, kendi diyalektiğini maddi temele sıkıca bağladı.

Marx, Feuerbach'ın HegeTi eleştirisine birkaç açıdan (örneğin bu eleştirinin maddeciliği ve HegeTin kuramının soyutluğunu eleştirisi) alkış tuttu, fakat o, Feuerbach'ın konumundan tatmin olmaktan uzaktı (Thomson, 1994). Bir kere, Marx, çözümlenmesi gerekenin bütün toplumsal dünya, özel olarak ise ekonomi olduğuna inanırken, Feuerbach, dinsel dünya üzerinde odaklandı. Marx, Feuerbach'ın maddeciliğini kabul etmesine karşın, o, Feuerbach'ın maddi dünya üzerinde tek taraflı ve diyalektik olmayan bir şekilde odaklanmakta çok ileri gittiğini düşündü. Feuerbach, kendi maddeci yönelimine, daha özel olarak insanlar ve maddi dünya arasındaki ilişkilere HegeTin katkılarından en önemlisini, diyalektiği dâhil etmeyi başaramadı. Son olarak, Marx, Feuerbach'ın çoğu filozof gibi *praxis'* -pratik etkinlik- daha özel ola-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://pantay.org

rak devrimci etkinliği vurgulamayı başaramadığını ileri sürdü (Wortmann 2007). Marx'm belirttiği gibi, "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde *sadece yorumlamışlardır;* hâlbuki yapılması gereken onu *değiştirmektir*" (aktaran Tucker, 1970:109).

Marx, bu iki düşünürden en önemli gördüğü iki öğeyi seçip çıkardı -Hegel'in diyalektiği ve Feuerbach'ın maddeciliği- ve onları, maddi dünya içindeki diyalektik ilişkilere odaklanan, kendine has yönelimi olan *diyalektik maddecilikte*[6] kaynaştırdı.

Politik Ekonomi

Marx'ın maddeciliği ve bunun sonucunda ekonomik sektör üzerinde odaklanması, onu doğal olarak bir grup *politik ekonomistin* (örneğin Adam Smith ve David Ricardo) eserlerine götürdü (Howard ve Ring, 2005). Marx onların birtakım görüşlerinden çok etkilendi. Onların, bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ifade eden temel öncüllerine hayran kaldı. Bu nihayetinde Marx'ı, kapitalistin kârının, emeğin sömürüsüne dayandığını ileri sürdüğü *değerin emek kuramına* götürdü. İşçilerin bir iş süresinde gerçekte ürettiklerinin değerinden daha az ücret almaları nedeniyle kapitalistler, basit bir hileyi daha çok uygulamaya koyarak, işçilere hak ettiklerinden daha az ücret ödediler. Kapitalist tarafından alıkoyulan bu *artı değer,* bütün kapitalist sistemin temeliydi. Kapitalist sistem, sürekli işçilerin sömürülme düzeyini artırarak ve kârları sistemin genişlemesi için yatırım yaparak büyür.

Marx, politik ekonomistlerin, kapitalist sisteme dair korkulan ve işçilerin sömürülmesini betimlemelerinden de etkilendi. Bununla birlikte, onlar kapitalizmin kötülüklerini betimlemelerine karşın, Marx, politik ekonomistleri bu kötülükleri kapitalizmin kaçınılmaz bileşenleri olarak görmeleri nedeniyle eleştirdi. Marx, onların, kapitalizmi genelde kabul etmelerine ve onun içinde insanların ekonomik başarı için çalışmalarını istemelerine üzüldü. O ayrıca, kapitalistler ve işçiler arasındaki verili çatışmayı göremedikleri ve ekonomik düzende radikal bir değişim gereksinimini reddettikleri için politik ekonomistlere karşı eleştireldi. Marx'ın, kapitalizmden sosyalizme radikal bir değişime bağlılığı dikkate alındığında, onun bu tür bir muhafazakâr ekonomi bilimini kabul etmesi zordu.

M*arx \e Sosyoloji*

Marx bir sosyolog değildi ve kendisini bir sosyolog olarak görmedi. Marx'ın eseri *sosyoloji* teriminin kuşatamayacağı kadar geniş olmasına karşın, onun eserinde bir sosyoloji kuramı vardır. Başlangıçtan itibaren Marx'tan aşırı derecede etkilenenler vardır ve öncelikle Avrupa'da Marxçı sosyolojinin sürekli bir çizgisi olmuştur. Fakat ilk sosyologların çoğunluğu için onun eseri, negatif bir güç ve karşısında sosyolojilerini biçimlendirecekleri bir şeydi. Sosyoloji kuramı, çok yakın zamanlara kadar özellikle Amerika'da Marxçı kurama ya düşmanlık yaparak ya da onu göz ardı ederek karakterini kazanmıştır. 2. Bölümde göreceğimiz gibi bu, önemli ölçüde değişmiştir fakat Marx'ın eserine yönelik negatif tepki, sosyoloji kuramının çoğunu biçimlendirmede önemli bir güçtü (Gumey, 1981).

Bu tepkinin temel nedeni ideolojikti. İlk sosyoloji kuramcılarının birçoğu, [6]

[6] İlk defa Joseph Dietzgen tarafından 1887'de kullanıldı, terime Georgı Plekhaııov tarafından 1891 'de merkezi önem verildi (Beamish, 2007a). Marx, diyalektik maddecilik bakış açısını kesinlikle işlemesine karşın, bu kavramı hiçbir zaman kullanmadı.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantay.org

Aydınlanma ve Fransız Devriminin bozuculuklarına karşı muhafazakâr tepkinin mirasçılarıydı. Bu tür düşünürler, Marx'm radikal fikirlerinden ve önceden haber verdiği ve yaşama geçirmeye çabaladığı radikal toplumsal değişimlerden açıkça korktular ve nefret ettiler. Bir ideolog olarak görülen Marx dışlandı. Onun ciddi bir sosyoloji kuramcısı olmadığı ileri sürüldü. Bununla birlikte, kendi başına ideoloji, Marx'ın reddedilmesinin gerçek nedeni olamamıştır çünkü Comte, Durkheim ve diğer muhafazakâr düşünürlerin eserleri de aşırı derecede ideolojikti. Birçok sosyoloji kuramcısının canını sıkan, aslında ideolojinin varlığı değil, bu ideolojinin doğasıydı. Onlar, Marx ve izleyicileri tarafından sunulan radikal ideolojiyi değil, sosyoloji kuramının kılığı altında saklanan muhafazakâr ideolojiyi benimsemeye hazır ve istekliydiler.

İlk kuramcıların birçoğunun Marx'ı niçin kabul etmediklerinin elbette başka nedenleri vardı. O, bir sosyologdan çok bir ekonomist gibi göründü. İlk sosyologlar, ekonominin önemini kesinlikle kabul etmelerine karşın, onun, toplumsal yaşantının birtakım bileşenlerinden sadece biri olduğunu da düşündüler.

Marx'ın ilk zamanlarda reddedilmesinin başka bir nedeni, onun ilgilerinin doğasıydı. İlk sosyologlar, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve sonradan Endüstri Devriminuı yarattığı kargaşaya tepki göstermelerine karşın, bu kargaşalar -veya genel olarak kargaşa- Marx'ı altüst etmedi. Marx'ı en çok kaygılandıran ve ilgilendiren Endüstri Devrimiyle birlikte ortaya çıkan kapitalist sistemin baskıcılığıydı. Marx, baskıcılığı açıklayan ve bu sistemi yıkmaya yardımcı olacak bir kuram geliştirmek istedi. Marx, muhafazakârlığın refonna ve düzenli değişime yönelik ilgisine karşıt olarak devrime ilgi gösterdi.

Belirtilmesi gereken diğer bir farklılık, Marxçı ve muhafazakâr sosyoloji kuramlarının felsefi kökleri arasındaki farklılıktır. Muhafazakâr kuramcıların çoğu, Immanuel Kant'ın felsefesinden aşırı derecede etkilendiler. Başka konulara ek olarak bu, onları, doğrusal bir açıdan, neden-sonuç çerçevesinde düşünmeye götürdü. Yani onlar, zfdaki bir değişimin (sözgelimi, Aydınlanma süresince fikirlerdeki değişim) 5'deki bir değişime (sözgelimi, Fransız Devriminin yol açtığı siyasal değişimler) yol açtığını düşünmeye eğilimliydiler. Bunun tersine Marx, gördüğümüz gibi, neden-sonuç açısından değil diyalektik açısından düşünen Hegel'den aşırı derecede etkilendi. Diyalektik, başka şeylere ek olarak, toplumsal güçlerin stiregiden karşılıklı etkilerine uyumumuzu sağlar. Bu yüzden, bir diyalektikçi, yukarıda tartışılan örneği, fikirler ve siyasetin sürekli, süregiden karşılıklı bir etkileşimi olarak yeniden kavramlaştıracaktı.

—M*arx'ın Kuramı*

Aşırı basitleştirirsek (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bölüm 6), Marx, insan varlığının temel doğasına dair kendi imgesine dayandırdığı kapitalist toplumun bir kuramını ortaya koydu. Marx, insanların temelde üretken olduklarına inandı; yani, insanlar, hayatlarını sürdürmek için doğanın içinde ve doğayla birlikte çalışmaya gereksinim duyar. Onlar, böyle yaparak, yiyecek, giyecek, araçlar, barınak ve yaşamalarına olanak sağlayan başka gereksinimleri üretirler. Onların üretkenliği, temel yaratıcı dürtülerini ortaya koydukları mükemmel bir doğal biçimdir. Üstelik bu dürtüler, başka insanlarla birlikte ortaya konulur; başka bir ifadeyle, insanlar doğaları açısından toplumsaldır. Onlar, hayatta kalmak için gereksinim duydukları şeyleri üretmek için bir arada çalışmaya gereksinim duyarlar.

Bu doğal süreç, ilk önce ilkel toplumun ortalama koşulları tarafından ve sonradan tarihin seyri içinde toplumlann kurduğu çeşitli yapısal düzenlemeler tarafından

tarih boyunca bozulmuştur. Bu yapılar çeşitli biçimlerde doğal üretici sürece engel oldu. Bununla birlikte, bu çöküş en çok kapitalist toplumda şiddetlidir; doğal üretici süreçteki çöküş kapitalizmde doruğuna çıkar.

Kapitalizm temelde, bir birey ile üretim süreci, bu sürecin ürünleri ve diğer insanlar arasına bariyerler koyan bir yapıdır; sonuçta o. bireyin kendisini parçalara ayırır. *Yabancılaşma* kavramının temel anlamı budur. Yabancılaşma, insanlar ve ürettikleri arasındaki doğal bağlantının çöküşüdür. Kapitalizmin, az sayıda kapitalistin üretim sürecine, ürünlere ve kendileri için çalışanların emek süresine sahip oldukları iki sınıflı bir sisteme dönüşmesi nedeniyle yabancılaşma meydana gelir. Kapitalist toplumda insanlar, kendileri için doğal bir biçimde üretmek yerine, küçük bir kapitalistler grubu için doğal olmayan bir biçimde üretirler. Entelektüel açıdan Marx, kapitalizmin yapıları ve onların eyleyenler üzerindeki baskıcı etkisi ile çok ilgiliydi. Siyasal açıdan, insanları kapitalizmin baskıcı yapılarından özgürleştirmeye yöneldi.

Gerçekte Marx, Ütopik bir sosyalist devletin neye benzeyeceğini hayal etmeye çok az zaman harcadı (Lovell, 1992). O, kapitalizmin yıkılışım gerçekleştirmeye yardımcı olmak istedi. O, kapitalizm içindeki çelişkiler ve çatışmaların diyalektik olarak onun nihai çöküşüne yol açacağına inandı fakat sürecin kaçınılmaz olduğunu düşünmedi. Sosyalizmin var olması için insanların uygun zamanda uygun biçimlerde hareket etmeleri zorunluydu. Kapitalistlerin emrinde, sosyalizmin gelişini engellemeye yönelik büyük kaynaklar vardı, fakat sınıf bilinci olan bir proletarya bunların üstesinden gelebilirdi. Bu süreçte proletarya neyin oluşumunu sağlayacaktı? Sosyalizm nedir? En temelde sosyalizm, içinde insanların, Marx'm ideal üretkenlik imgesine yaklaşabilecekleri bir toplumdur. İnsanlar, modem teknolojinin yardımıyla, hayatlarını sürdürmek için gereksinim duydukları şeyleri oluşturmak için doğa ve diğer insanlarla uyumlu bir biçimde etkileşime girebilecekti. Başka bir biçimde ifade edilirse, sosyalist toplumda insanlar artık yabancılaşmayacak^

<^lax VVeber (1864-1920) ve Georg Simmel'in (1858-1918) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası

Marx ve izleyicileri, ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında ana akım Alman sosyolojisinin dışında kaldı, ilk dönem Alman sosyolojisinin kaydadeğer bir ölçüde Marxçı kuram karşısında gelişim gösterdiği söylenebilir.

Weber ve Marx

Örneğin Albert Salomon, Alman sosyolojisinin ilk dönemindeki devi olan Max VVeber'in kuramının büyük bölümünün "Marx'm hayaleti ile uzun süren ve yoğun bir tartışma içinde" geliştiğini ileri sürdü (1945:596). Bu muhtemelen bir abartıdır, fakat Marxist kuram. VVcberci kuram içinde birçok açıdan negatif bir rol oynadı. Bununla birlikte başka açılardan VVeber, Marx'ın kuramını "tamamlama" çabasıyla Marxçı gelenek içinde çalışıyordu. NVeberci kuramın. Marxçı kuramdan başka birçok girdisi de vardı (Burger, 1976). Marx ile VVeber arasındaki ilişki hakkındaki bu görüşlerin her birini ana hatlarıyla belirterek. Alman sosyolojisinin kaynaklarını önemli ölçüde berraklaştırabiliriz (Antonio ve Glassman, 1985; Schrocter, 1985). VVeber'in, Marx'ın eserlerini yakından bilmediği (onun eserlerinin çoğu VVeber'in ölümünden önce yayın-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lanmadı) ve Weber‘in, bizzat Marx’ın eserlerinden çok Mamstlerin eserlerine tepki gösterdiği akılda tutulmalıdır (Antonio, 1985:29; B. Tumer, 1981:19-20).

Weber, Marx’ı ve toplumsal yaşantının tek-nedenli kuramlarını ileri süren zamanının Mandstlerini, ekonomik belirlenimciler olarak görmeye eğilimli *oldu* Yara. Marxçı kuramın, tüm tarihsel gelişmeleri ekonomik temellere bağladığı ve tüm çağdaş yapılara ekonomik temel üzerinde kurulmuş olarak baktığı düşünüldü. Bu. Mar\'m kendi kuramı için doğru olmasa da (Bölüm 6’da göreceğimiz gibi), sonraki birçok Mantistin konumuydu.

Ekonomik belirlenimciliğin Weber’in içine dert olmuş görünen ömekler.rden biri, fikirlerin, maddi (özellikle ekonomik) çıkarların basitçe yansımaları olc_ğ_ -e maddi çıkarların ideolojiyi belirlediği görüşüydü. Bu bakış açısından, Weber - tersine çevirdiği” (daha önce Marx’ın, Hegel’i tersine çevirdiğine benzer bir b:. irde) varsayıldı. Weber, ekonomik etmenler ve onların fikirler üzerindeki etkisine xiaklanmak yerine, dikkatinin çoğunu, fikirler ve onların ekonomi üzerindeki etkı> r. 'aklandırdı. Weber, fikirleri ekonomik etmenlerin basit yansımaları olarak görmek r.ne onları ekonomik dünyayı derinden etkileme yeteneği olan oldukça özerk güçle: orak gördü. Weber, fikirlere, özellikle dini fikirlerin sistemlerine kesinlikle çok y ak:: ilgi gösterdi ve özellikle dini fikirlerin ekonomi üzerindeki etkisiyle ilgilendi. O.*F* - n *:an Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nda* (1904-1905/1958) Protestanlıkla fikirlerin * - 'istemi olarak ve Protestanlığın, fikirlerin başka bir sistemi olan “kapitalizm.::. ruh -"nun ortaya çıkışı ve kapitalist bir ekonomik sistem üzerindeki etkisiyle ilgileri: Weber, başka dünya dinlerine de benzer bir ilgiye sahipti ve onların doğasının icır.öe -- ondukları toplumlarda kapitalizmin gelişimini nasıl engellemiş olabilecekler : ı- lamaya çalıştı. Bu tür çalışmaları dikkate alan bazı araştırmacılar, Weber’in fikirler.: Yam'ınkilerle karşıtlık içinde geliştirdiği sonucuna vardılar.

u Daha önce belirtildiği gibi, Weber’in Marx ile ilişkisi hakkı:.lakı flöreı bir görüş, onun Marx’a çok fazla karşı çıkmadığı, Marx’ın kuramsal bakı> acısı: tamamlamaya çabaladığıdır. Buna göre Weber, Marxçı geleneğe karşı olmaktan . > ^malarını bu gelenek içinde sürdürmüştür. Bu açıdan yorumlandığında. onar. r r üzerine eseri, sadece maddi etmenlerin fikirleri etkilediğini değil aynı zamanda :'ı nenr kendilerinin maddi yapıları etkilediğini gösterme çabasıdır.

Weber’in Marxçı kuramı tamamlama sürecine girdiğine da:: _ : bir örneği, tabakalaşma kuramı alanındadır. Marx, tabakalaşma üzerine-< r_ ;>erde, tabakalaşmanın ekonomik boyutu olan toplumsal *sınıf* üzerinde odaklanc ^fceber. bu etmenin önemini kabul etmesine karşın, tabakalaşmanın başka boyutla:-------- : nemli olduğunu ileri sürdü. O, toplumsal tabakalaşma kavramının, saygın! > ı c e *iktidarm* tabakalaşmaya dâhil edilerek genişletilmesi gerektiğini iler, semi 7 ğer boyutun tabakalaşmaya dâhil edilmesi, Marx’ın reddedilmesi değil, açık., - irinin genişletilmesidir.

Yukarıda genel hatlarına değinilen her iki fikir de Marxçı k_rrm_- ■ için önemini kabul eder. Her iki konum da doğruluk öğeleri taşır: Weber Marx’ın fikirlerini genişletirken, bazen de çalışmasını Marx’a karşı yürütmekte : :-tonla birlikte, bu konu hakkındaki üçüncü bir görüş, Marx ve Weber ara> -.ii* -• ;.ı en iyi şekilde tanımlayabilir. Bu açıdan Marx, basitçe, Weber'in düşüne es İrer -ı: etkili olan düşünürlerden sadece biri olarak görülür.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raptev.org

Weber Üzerindeki Diğer Etkiler

Weberci kuramın. Alman tarihçiler, felsefeciler, ekonomistler ve siyasal kuramcıları kapsayan birtakım kaynaklarını saptayabiliriz. Weber'i etkileyenler arasında Immanuel Kant (1724-1804), diğerlerinden daha fazla dikkat çeker. Fakat bireylerin, bürokrasilerin ve modem toplumun diğer yapılarının etkisine karşı koymaya duydukları gereksinim konusunda Weber'in çalışması üzerinde Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) etkisini (Antonio, 2001), özellikle onun kahraman üzerindeki vurgusunu gözden kaçırmamalıyız.

Immanuel Kant'm Weber ve Alman sosyolojisi üzerindeki etkisi, genel olarak, Alman sosyolojisi ve Marxizmin farklı felsefi köklerden geldiklerini gösterir. Gördüğümüz gibi, Marxçı kuram üzerindeki önemli felsefi etki, Kant değil Hegel'di. Hegel'in felsefesi, Marx'ın ve Marxistlerin, ilişkiler, çatışmalar ve çelişkilere dikkat etmelerine yol açarken, Kantçı felsefe, en azından bazı Alman sosyologlarının daha durağan bir bakış açısını benimsemelerine yol açtı. Kant'a göre dünya, asla doğrudan bilinemeyen olayların uğultulu bir karmaşasıydı. Dünya, sadece, bu olayları süzgeçten geçiren, seçen ve sınıflandıran düşünce süreçleri yoluyla anlaşılabilirdi. Kant, gerçek dünyanın içeriğini, bu içeriğin kavranabilmesinin aracı olan biçimlerden ayırdı. Bu biçimlerin vurgulanması, Kantçı gelenek içindeki sosyologlara, Hegelci gelenek içindeki Marxistlerin niteliğinden daha durağan bir nitelik kazandırdı.

W*eber'in Kuramı*

Kari Marx, temelde kapitalizmin bir kuramını ortaya koyarken, Weber'in çalışması, özünde, rasyonelleşme sürecinin bir kuramıdır (Brubaker, 1984; Kalberg, 1980, 1990, 1994). Weber, Batı dünyasında kurumlar gitgide daha rasyonel hale geldiği halde, dünyanın başka yerlerinde güçlü engellerin rasyonel gelişimi görünürde neden önlediği yfe~ilgili genel sorunla ilgilendi.

Weber'in eserlerinde rasyonellik birçok farklı biçimde kullanılır, burada bizi ilgilendiren Kalberg'in tanımladığı dört tipten (1980, 1990, 1994; ayrıca bkz. Brubaker, 1984; D. Levine, 1981a) biri olan *biçimsel rcısyonellik* kapsayan bir süreçtir. Weber için çoğu zaman sözkonusu olduğu gibi, biçimsel rasyonellik, araçlar ve amaçların tercihlerini yapan bireye yönelik bir ilgiyi kapsar. Ancak bu durumda bu tercih, evrensel olarak uygulanan kurallar, düzenlemeler ve yasalara başvurularak yapılır. Bunlar ise, çeşitli büyiik-ölçekli yapılardan, özellikle bürokrasiler ve ekonomiden türetilir. Weber kuramlarını, Batı, Çin, Hindistan ve dünyanın birçok başka bölgesiyle ilgili çok sayıda karşılaştırmalı tarihsel araştırmalar bağlamında geliştirdi. Bu araştırmalarda o, rasyonelleşmenin gelişimine yardımcı olan veya engelleyen etmenleri bejjjnlemeve çabaladı.

Weber bürokrasiyi (ve bürokratikleşmenin tarihsel süreci), rasyonelleşmenin klasik örneği olarak gördü, fakat bugün rasyonelleşmeyi muhtemelen en iyi şekilde fast-food restoranları örneklendirir (Ritzer, 2008b). Fast-food restoranı, içinde insanların (hem çalışanlar hem de müşteriler) amaçlarına uygun en rasyonel araçları aramaya yöneldikleri şekli rasyonel bir sistemdir, Örneğin arabaya servis penceresi; yiyeceği hızlı ve verimli bir şekilde, çalışanların dağıtmalarım, müşterilerin elde etmelerini sağlayan rasyonel bir araçtır. Hız ve verimliliği, fast-food restoranları ve onların işlemelerini sağlayan kurallar ve düzenlemeler dayatır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Weber, bürokratikleşme sürecine ilişkin tartışmasını, siyasal kurumun daha geniş bir tartışması içine yerleştirdi. O, otorite sistemlerinin üç türünü -geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal- birbirinden ayırdı. Rasyonel-yasal otorite sistemi sadece modem Batı dünyasında gelişebilir ve modem bürokrasinin tam olarak gelişimi sadece bu sistem içinde ortaya çıkar. Dünyanın diğer kısımları, rasyonel-yasal otorite sisteminin ve modem bürokrasilerin gelişimini genellikle engelleyen geleneksel ve karizmatik otorite sistemlerinin egemenliği altında kalmayı sürdürür. Kısaca, *geleneksel* otorite, uzun süre devam eden bir inançlar sisteminden kaynaklanır. Ailesi veya kabilesi her zaman grup liderliği yapmış olduğu için iktidara gelen bir lider, bu duruma bir örnek olacaktır. *Karizmatik* bir lider, otoritesini olağanüstü yeteneklerden veya özelliklerden veya daha muhtemel olarak, taraftarların, liderin bu kişisel özelliklere sahip olduğuna ilişkin inancından elde eder. Bu iki otorite tipinin tarihsel önemine karşın Weber, Batıda ve nihayetinde dünyanın diğer kısımlarında eğilimin *rasyonel-yasal* otorite sistemlerine doğru olduğuna inandı (Bunzcl, 2007). Bu tür sistemlerde otorite, yasal ve rasyonel olarak yürürlüğe sokulan kurallardan kaynaklanır. Bu yüzden. Birleşik Devletler'in başkanı otoritesini nihai olarak toplumun yasalarından elde eder. Rasyonel-yasal otoritenin evrimi, ona eşlik eden bürokrasilerle birlikte, Weber'in Batı dünyasının rasyonelleşmesine ilişkin genel görüşünün sadece bir parçasıdır.

Weber, din, hukuk, kent ve hatta müzik gibi olguların rasyonelleşmesinin gelişmiş çözümlemelerini de yaptı. Fakat Weber'in düşünme biçimini başka bir örnekle açıklayabiliriz -ekonomi kurumunun rasyonelleşmesi. Bu tartışma Weber'in din ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi daha geniş çözümleyişi içinde yer alır. Geniş kapsamlı tarihsel bir araştırmada Weber, rasyonel bir ekonomik sistemin (kapitalizm) niçin Batıda geliştiğini ve dünyanın diğer kısımlarında niçin gelişemediğini anlamaya çabaladı. Weber, bu süreçte dine merkezi bir rol verdi. O, zamanın birçok Marxistinin inandığının tersine, dinin sadece bir epifenomen [başka fenomenlere bağlı] olmadığını gösterme çabasıyla Marxistlerle bir diyaloga girdi. Din. bağımlı bir olgu değildi ve kapitalizmin, Batıda ortaya çıkışında ve dünyanın başka yerlerinde gelişimi başaramamasında anahtar bir rol oynadı. Weber, Batıda kapitalizmin ortaya çıkışında merkezi rolü, kendine özgü rasyonel dinsel bir sistemin (Kalvinizm) oynadığını ileri sürdü. Bunun terinse, Weber, araştırma yaptığı dünyanın diğer kısımlarında, rasyonel ekonomik bir sistemin gelişimini engelleyen daha irrasyonel dini sistemleri (örneğin Konfüçyüsçülük, Taoculuk, Hinduculuk) buldu. Bununla birlikte, sonuçta bu dinler, en nihayetinde rasyonelleşecek olan bu toplumların ekonomik sistemleri -aslında bütün toplumsal yapı- için sadece geçici engeller oluşturdu.

Rasyonelleşme, Weberci kuramın merkezinde bulunmasına karşın, bu kuramın diğer öğelerinin tümüne uzaktı. Ancak burası bu zengin materyali incelemek için uygun değildir. Böyle yapmaktansa, sosyoloji kuramının gelişimini ele alabiliriz. Bu kuramın gelişiminde temel sorunlardan biri şudur: Niçin Weber'in kuramı, daha sonraki sosyoloji kuramcıları için Marxçı kuramdan daha çekici oldu?

Weber'in Kuramının Kabul Edilmesi

Bir neden, Weber'in politik olarak daha kabul edilebilir olmasıdır. Weber, Marxçı radikalizmi benimsemek yerine bazı konularda daha liberaldi ve diğer konularda

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raptev.org

(örneğin devletin rolü) bir muhafazakârdı. O, modem kapitalist toplumun birçok yönünü sert bir şekilde eleştirmesine ve Mant'ın ulaştıklarıyla aynı olan birçok eleştirel sonuca ulaşmasına karşın sorunlara radikal çözümler öneren biri değildi (Heins, 1993). O, aslında, birçok Mancistin ve diğer sosyalistlerin ileri sürdüğü radikal reformların faydadan çok zarar getireceğini düşündü.

Daha sonraki sosyoloji kuramcıları, özellikle Amerikalılar, kendi toplumlannı Marxçı kuramın saldırısı altında gördü. Onlar, büyük ölçüde muhafazakâr yönelimle, Mandzme kuramsal alternatif arayışına girdiler. Çekici gelenlerden biri Max VVeber'di. (Durkheim ve Vilfredo Pareto diğerleriydi.) Nihayetinde rasyonelleşme, sadece kapitalist toplumlan etkilemedi, aynı zamanda sosyalist toplumları da etkiledi. Aslında, Weber'in bakış açısından rasyonelleşme, sosyalist toplumlarda, kapitalist toplumlardan daha da büyük bir sorun oluşturdu.

VVeber'in yargılarını içinde sunduğu biçim de onun lehineydi. O, yaşantısının çoğunu, ayrıntılı tarihsel araştırmalar yaparak geçirdi ve onun siyasal sonuçları, çok sık olarak, araştırmasının bağlamı içinde oluştu. Dolayısıyla bu sonuçlar genellikle çok bilimsel ve akademik göründü. Çok ciddi araştırma yapmış olmasına karşın Marx da açıkça bir hayli polemiksel malzeme yazdı. Onun daha akademik eserleri bile siyasal yargılarla bezenmiştir. Örneğin, o, *Kapital*'de (1867/1967) kapitalistleri "vampirler" ve "kurt adamlar" olarak betimledi. Weber'in daha akademik üslubu, onun daha sonraki sosyologlarca daha kabul edilebilir olmasını sağladı.

Weber'in daha fazla kabul edilmesinin başka bir nedeni, onun, daha sonraki sosyologların eserlerini biçimlendirmeye yardımcı olan felsefi gelenek içinde çalışmış olmasıdır. Yani Weber, Kantçı gelenek içinde çalıştı, bu onun neden-sonuç açısından düşündüğü anlamına gelir. Bu tür düşünce, Manc'ın eserini biçimlendiren diyalektik mantığa büyük ölçüde yabancı olan ve bu mantıktan rahatsız olan daha sonraki sosyologlar açısından daha çok kabul edilebilirdi.

Son olarak, Weber'in, toplumsal dünyaya Manc'dan çok daha dengeli bir yaklaşım ortaya koyduğu görülür. Marx, tamamen ekonomi ile meşgul görülürken, Weber'in geniş kapsamlı toplumsal olgularla ilgilendiği görülür. Webef in çok yönlü odaklanışı, sonraki sosyologları, açıkça tek amaçlı ilgileri olan Manc'dan daha çok kendisiyle çalışmaya yöneltti.

Weber başlıca eserlerinin çoğunu 1800'lerin sonunda ve 1900'lerin başında üretti. Weber, kariyerinin ilk zamanlarında daha çok, sosyolojik konularla ilgilenen bir tarihçi olarak tanındı fakat 1900'lerin başında onun odak noktası daha fazla sosyolojik hale geldi. O, aslında, kendi zamanının Almanya'sında çok etkili bir sosyolog oldu. O, 1910'da Alman Sosyoloji Topluluğu'nu kurdu (başkalarının yansıra, aşağıda tartışacağımız Georg Simmel ile birlikte) (Glatzer, 1998). Onun Hcidelberg'dcki evi, sadece sosyologlar için değil aynı zamanda çok farklı alanlardan araştırmacılar için de entelektüel bir merkezdi. Onun eserleri, Almanya'da geniş etkiler uyandırmasına karşın, özellikle Talcott Parsons, Weber'in fikirlerini (ve Avrupalı başka kuramcıların, özellikle Durkheim'm fikirlerini) Amerika'nın geniş izleyici kitlesine tanıttıktan sonra Amerika'da daha da fazla etki uyandıracaktı. Marx'ın fikirlerinin, 1960'lara kadar Amerikan sosyoloji kuramcıları üzerinde önemli pozitif etkisi olmamasına karşın, Weber daha 1930'ların sonunda son derece etkiliydi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

SimmeVin Kuramı

Georg Simmel, Weber'in çağdaşıydı ve Alman Sosyoloji Topluluğu'nun eş kurucusuydu (Frisby, 1981; D. Levine, Carter ve Gorman, 1976a, 1976b). Bir kere, Marx ve Weber, birkaç yıl boyunca büyük ölçüde göz ardı edilmesine karşın, onun, Amerikan sosyoloji kuramının gelişimi üzerinde doğrudan ve derin bir etkisi oldu. Simmel'in eseri, Amerikan sosyolojisinin ilk merkezlerinden birinin -Chicago Üniversitesi- ve onun başlıca kuramı olan sembolik etkileşimciliğin gelişimini biçimlendirmeye yardımcı oldu (Jaworski, 1995; 1997). Göreceğimiz gibi, Chicago okulu ve sembolik etkileşimcilik 1920'lerde ve 1930'ların başında Amerikan sosyolojisine egemen olmaya başladı (Bulmer, 1984). Chicago'da Simmel'in fikirleri, temelde, Chicago'nun ilk yıllarında baskın şahsiyetler olan Albion Small ve Robert Park'ın 1800'lerin sonunda Berlin'de Simmel'in kuramlarıyla tanışmış olmaları nedeniyle etkiliydi. Park 1899'da ve 1900'de Simmel'in derslerine katıldı ve Small, 1890'lar boyunca Simmel ile kapsamlı bir mektuplaşma sürdürdü. Bunlar Simmel'in fikirlerini Chicago'daki öğrencilere ve öğretim elemanlarına taşımaya, onun bazı eserlerini çevirmeye ve onları büyük-ölçekli Amerikan izleyicilerine sunmaya yardımcı oldu (Frisby, 1984:29).

Simmel'in eserinin tipik olmayan başka bir yönü, onun çözümleme düzeyidir veya en azından, onun Amerika'da en çok tanınmasını sağlayan düzeydir. Weber ve Marx, toplumun rasyonelleşmesi ve kapitalist bir ekonomi gibi büyük-ölçekli konularla meşgul olmasına karşın, Simmel en çok, küçük ölçekli konularla, özellikle birey eylemi ve etkileşimi üzerine çalışması ile tanındı. O, Kantçı felsefeden türetilen, etkileşim *biçimleri* (örneğin çatışma) ve etkileşenlerin *tipleri* (örneğin yabancı) üzerine düşüncesi nedeniyle erkenden meşhur oldu. Simmel aslında, insanlar arasındaki etkileşimi anlamayı, sosyolojinin başlıca görevlerinden biri olarak gördü. Bununla birlikte, toplumsal yaşantıdaki çok büyük sayıdaki etkileşimleri, bazı kavramsal araçlar olmadan araştırmak olanaksızdı. Etkileşim biçimleri ve etkileşenlerin tipleri burada devreye girer. Simmel, çok sayıda toplumsal ortamda bulunabilecek sınırlı sayıda etkileşim biçimini izole edebileceğini düşündü. O, böyle bir donanıma sahip olarak bu farklı etkileşim ortamlarını çözümleyebilir ve anlayabilirdi. Etkileşenlerin sınırlı sayıda tiplerinin geliştirilmesi etkileşim ortamlarının açıklanmasında benzer şekilde yararlı olabilirdi. Bu çalışmanın, etkileşimcilik kelimesinin de gösterdiği gibi etkileşimle ilgilenmeye odaklanan sembolik etkileşimcilik üzerinde derin bir etkisi oldu. Bununla birlikte, ironilerden biri, Marx ve Weber'in hiç akıllarından çıkarmadıklarına benzer büyük-ölçekli konularla Simmel'in de ilgilenmesidir. Bununla birlikte, Simmel'in sosyolojisinin büyük-ölçekli yönüne artan bir ilginin güncel işaretleri olmasına karşın, bu çalışmanın onun etkileşim üzerine çalışmasından çok daha az etkiliydi.

Amerikan sosyoloji kuramcılarının Simmel'e kolaylıkla ulaşmalarını kısmen onun etkileşim hakkındaki çalışmasındaki üslubu sağladı. O da Weber ve Marx gibi hacimli ciltler yazmasına karşın, yoksulluk, fahişelik, cimrilik, savurganlık ve yabancılık gibi ilginç konular hakkında yanıltıcı bir biçimde basit görünen bir dizi deneme de yazdı. Bu tür denemelerin kısalığı ve içeriğin üst düzeydeki ilgisi, Simmel'in fikirlerinin çok daha kolay yayılmasını sağladı. Ne yazık ki bu denemelerin, Simmel'in sosyoloji için önemli olan daha hacimli eserlerini perdeleme biçiminde olumsuz etkisi vardı (örneğin, *Para Felsefesi,* 1978'de çevrildi, bkz. Poggi, 1993). Yine de Simmel'in

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Amerikan sosyoloji kuramı üzerinde hem Marx hem de Weber'den çok daha önemli bir etkisi, kısmen kısa ve zeki denemeler vasıtasıyla oldu.

Para Felsefesi (1907/1978) hakkında bir şeyler söylemeden Simmel'den ayrılmamamız gerekir, çünkü onun İngilizce çevirisi, Simmerin eserini, kültür ve toplumla ilgilenen bütünüyle yeni birtakım kuramcılara çekici hale getirdi. Makro bir yönelim, *Para Felsefesi'*nde daha açık olmasına karşın, bu her zaman Simmel'in eserlerinde varoldu. Örneğin, bu, onun *ikili* ve *üçlü* hakkındaki meşhur eserinde açıktır. Simmel, iki-kişili bir grubun (veya *ikili),* bir üçüncü tarafın eklenmesiyle bir *üçlüye* dönüştüğü zaman bazı çok önemli sosyolojik gelişmelerin meydana geldiğini düşündü. Basitçe bir *İkiliye* varolmayan toplumsal olasılıklar ortaya çıkar. Örneğin, bir *üçlüye* üyelerden biri, diğer ikisi arasındaki farklılıkların hakemi veya arabulucusu olabilir. Daha da önemlisi, üyelerden ikisi, diğer üyeyi grupla birleştirebilir ve egemenlikleri altına alabilir. Bu, bireylerden bağımsız hale gelen ve onları egemenlikleri altına almaya başlayan büyük-ölçekli yapıların ortaya çıkışıyla birlikte daha küçük bir düzeyde meydana gelen şeyi temsil eder.

Bu tema, *Para Felsefesi'*nin temelinde yatar. Simmel öncelikle, modem dünya içinde, bireyden bağımsız ve baskın hale gelen para ekonomisinin ortaya çıkışıyla ilgilendi. Bu tema ise, Simmel'in eserinde daha geniş ve daha kapsayıcı bir temanın -kültürün bir bütün olarak birey üzerindeki egemenliği- parçasıdır. Simmel'in gördüğü gibi, modem dünyada büyük kültürler ve çeşitli bileşenlerinin tümü (para ekonomisi dâhil) büyümektedir ve onlar büyüdükçe bireyin önemi azalır. Bu yüzden örneğin, modem ekonomiyle ilişkisi olan endüstri teknolojisi büyüdükçe ve daha sofistike hale geldikçe, birey işçinin becerileri ve yetenekleri gitgide daha az önemli hale gelir. Sonuçta işçi, üzerinde kuracaksa bile çok az denetim kurabildiği endüstriyel makine ile karşı karşıya gelir. Simmel, daha genel olarak, modem dünyada daha geniş kültürün büyümesi, bireyin artan önemsizleşmesine yol açar.

Sosyologlar, Simmel'in eserinin daha geniş anlamlarına uyum sağlamış olmalarına karşın, onun ilk etkileri öncelikle, etkileşim biçimleri ve etkileşime girenlerin tipleri gibi küçük ölçekli olguları çalışması vasıtasıyla oldu.

İngiliz Sosyolojisinin Kökenleri

Fransa'da (Comte, Durkheim) ve Almanya'da (Marx, Weber ve Simmel) sosyolojinin gelişimini inceledik. Şimdi sosyolojinin İngiltere'de benzer birgelişimini ele almaktayız. Göreceğimiz gibi, kıta Avrupa'sının fikirleri, İngiliz sosyolojisi üzerinde etkili oldu fakat yerli etkiler daha önemliydi.

Politik Ekonomi, Düzeltimcilik ve Toplumsal Evrim

Philip Abrams (1968), ondokuzuncu yüzyılda İngiliz sosyolojisinin, sık sık birbiriyle çatışan üç kaynak -politik ekonomi, düzeltimcilik ve toplumsal evrim- tarafından biçinılendirildiğini ileri sürdü.[7] Dolayısıyla, 1903'te Londra Sosyoloji Topluluğu kurulduğunda *sosyoloji* nin tanımı üzerinde büyük farklılıklar vardı. Bununla birlikte, sosyolojinin bir bilim olabileceğinden kuşkulanan az sayıda kişi vardı. İngiliz sosyolojisine özgün niteliğini kazandıran bu farklılıklardı ve bunların her birini ele alacağız.

İngiliz sosyolojisindeki sonraki gelişmeler için bkz. Abrams ve diğerleri (1981).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

SICMUND FREUD

Kısa Yaşam Öyküsü

1800'lerin sonunda ve 1900Merin başında Alman toplum biliminin önde gelen şahsiyetlerin biri de Sigmund Freud'du. Freud. bir sosyolog olmadığı halde, birçok sosyologun eserini etkiledi (örneğin, Talcott Parsons ve Norbert Elias) ve toplum kuramcıları için önemini sürdürdü (Chodorovv. 1990; A. Elliott, 1992; Kaye, 1991, 2003: Kurzvveil, 1995: Leledakıs. 2005; Prager, 2005; Movahedi. 2007).

Sigmund Freud. 6 Mayıs 1856'da Avusturya-Macaristan'ın Freiburg kentinde doğdu. Ailesi 1859'da Viyana'ya taşındı ve 1873'te Freud Viyana Üniversitesi'ndeki tıp okuluna girdi. Freud. tıptan daha çok bilimle ilgilendi ve fizyoloji laboratuarında bir görev aldı. O, tıp eğitimini tamamladı ve 1882'de laboratuardan ayrıldıktan sonra hastanede çalıştı. Daha sonra sinir hastalıkları uzmanı olarak özel hekimliğe başladı.

Freud ilkönce, histeri olarak bilinen sinir hastalığı türünün üstesinden gelme çabasıyla hipnozu kullandı. O. bu tekniği 1885'te Paris'te Jean Martin Charcot'tan öğrenmişti. O, daha sonra, Viyanah bir hekim olan Joseph Breuer'in öncülüğünü yaptığı ve hastanın, histerik belirtilerin ilk ortaya çıktığı koşullan anlattığında bu belirtilerin ortadan kaybolmasını sağlayan bu tekniği benimsedi. Freud, 1895'e kadar Breuer ile birlikte bir dizi devrimci içeriği olan bir kitap yayımlamıştı: histeri gibi sinir hastalıklarının nedenlerinin psikolojik olduğu (daha önce inanıldığı gibi fizyolojik olmadığı) ve terapinin orijinal nedenlerinin konuşulmasını kapsadığı. Böylece psikanalizin pratik ve kuramsal alanları doğdu. Breuer cinsel etmenleri veya daha genel olarak libidoyu sinir hastalıklarının kökeninde gördüğü için Freud onunla yolunu ayırmaya başladı. Freud, sonraki birkaç yıl içinde kendi terapatik tekniklerini geliştirdi ve yeni fikirleri hakkında epeyce yazdı.

Freud, I902'ye kadar etrafında birtakım taraftar edinmeye başladı ve onlar Freud'un evinde haftada bir toplandı. 1903 veya 1904'e kadar başkaları (Cari Jung gibi) Freud'un fikirlerini, psikiyatrik uygulamaları açısından kullanmaya başladılar. İlk Psikanaliz Kongresi 1908'de toplandı ve sonraki yıl psikanalitik bilgiyi yaymak için bir süreli yayın oluşturuldu. Freud. Jung gibi insanlardan yollarını ayırdığında ve onlar, kendilerine ait fikirleri geliştirmeye ve kendilerine ait gruplar kurmaya başladıklarında, yeni psikanaliz alanı, bu süreli yayının oluşturulmasıyla aynı hızda parçalandı. 1. Dünya Savaşı, psikanalizin gelişimini yavaşlattı fakat psikanaliz 1920'lerde çokça büyüdü ve gelişti. 1938'de Nazizm'in yükselişiyle birlikte psikanalizin merkezi, Birleşik Devletler'e kaydı ve bu merkez bugüne kadar orada kaldı. Fakat Freud. Yahudi olmasına ve Naziler onun kitaplarını 1933 gibi erken bir zamanda yakmış olmalarına karşın, Naziler 1938'de yönetimi ele geçirene kadar, Viyana'da kaldı. 4 Haziran 1938'de sadece kefaret ödendikten ve Başkan Roosevelt araya girdikten sonra Sigmund Freud Viyana'dan ayrıldı. Freud, 1923'ten itibaren ağız kanserinden muzdaripti ve 23 Eylül 1939'da Londra'da öldü.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raptov.org

Politik Ekonomi

Temelleri kısmen Adam Smith'in eserlerinde (1723-1790) bulunan endüstriyel ve kapitalist toplumun bir kuramı olan politik ekonomi üzerinde durduk.[8] Gördüğümüz gibi, politik ekonominin Kari Marx'ın üzerinde derin bir etkisi oldu. Marx, politik ekonomiyi yakından araştırdı ve ona yönelik eleştireldi. Fakat bu. İngiliz ekonomistlerinin ve sosyologlarının yönelimi değildi. Onlar, Smith'in, emek ve mal piyasasını biçimlendiren bir "görünmez el" olduğu fikrini kabul etmeye eğilimliydiler. Piyasa, bireylerin üzerinde olan ve onların davranışını denetleyen bağımsız bir gerçeklik olarak görüldü. İngiliz sosyologlar, politik ekonomistlere benzer bir şekilde ve Marx'm tersine, piyasayı, pozitif bir güç olarak, toplumda düzenin, uyumun ve bütünleşmenin bir kaynağı olarak gördü. Onlar, piyasayı ve daha genel olarak toplumu pozitif bir açıdan gördükleri için, sosyologun görevi toplumu eleştirmek değil, basitçe, onun işleyişinin yasaları hakkında veri toplamaktı. Amaç, sistemin çalışma biçimini anlaması ve onun işleyişini bilgece yönlendirmesi için yönetimin gereksinim duyduğu olguları ona sağlamaktı.

Vurgu, olgular üzerineydi fakat hangi olgular? Marx, Weber, Durkheim ve Comte, toplumun temel olgularını, toplumun yapılarında aradılar, İngiliz düşünürler, bu yapıları oluşturan bireylere odaklanmaya eğilimliydiler. Onlar, biiyük-ölçekli yapıları ele alırken birey düzeyinde veri toplamaya ve daha sonra bu verileri kolektif bir portre oluşturmak için birleştirmeye eğilimliydiler. 1800'lenn ortalarında İngiliz toplum bilimine istatikçiler egemen oldu ve bu tür veri toplamanın sosyolojinin başlıca görevi olduğu farzedildi. Amaç, kuramlaştırmaksızın veya felsefeleştirmeksizin "saf" olguların toplanmasıydı. Bu ampirik sosyologlar, toplum kuramcılarının ilgilerinden bağlanın koparmışlardı. Genel kuramlaştırma yerine, "daha kesin göstergeleri, sınıflandırma ve veri toplamanın daha iyi yöntemlerini, iyileştirilmiş yaşam tablolarını, birbirinden ayrı veri yığınları arasında üst düzeyde karşılaştırılabilirdi ve benzerini ortaya koyma faaliyeti üzerinde bir vurgu oluştu" (Abrams, 1968:18).

Bu istatistiksel yönelimli sosyologlar, adeta kendilerine rağmen, kendi yaklaşımlarındaki bazı sınırları görmeye başladılar. Çok azı, daha geniş kuramlaştırma gereksinimi hissetmeye başladı. Onlara göre, yoksulluk gibi bir sorun, bir bütün olarak toplumdaki başarısızlığın yanısıra piyasadaki başarısızlıkları gösterir. Fakat çoğu, bireyler üzerinde odaklanarak daha büyük sistemi sorgulamadı; aslmda onlar, daha ayrıntılı alan araştırmalarına ve daha karmaşık ve daha kesin istatistiksel tekniklerin geliştirilmesine yöneldi. Onlara göre sorunun kaynağı, zorunlu olarak, bir bütün olarak sistemde değil yetersiz araştırma yöntemlerindeydi. Philip Abrams'ın belirttiği gibi, "Bireysel durumların dağılımı üzerinde ısrarla odaklanan istatistikçiler, toplumsal yapının bir ürünü olarak yoksulluk algısının üstesinden gelmede zorlukla karşılaştılar. Onlar, yapısal kurban olma kavrayışını edinmediler ve muhtemelen edinemediler (1968:27). İstatistikçiler, bireylerin araştırılmasına yönelik kuramsal ve yöntembilimsel bağlılıklarına ek olarak, yönetimdeki karar alıcıların, sorunun, daha büyük siyasal ve ekonomik sistem olduğu şeklinde bir yargıya ulaşmaları amacıyla onlarla çok yakın çalıştılar.

[8] Smith genellikle İskoç Aydınlanmasının önde gelen bir üyesi (Strydom, 2005: Chitnis, 1976) ve sosyolojiye bir zemin oluşturmakta olan İskoç Ahlakçılarından biri olarak ele alındı (L. Schneider, 1967:xi)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantoy.org

Düzeltimcilik

Politik ekonomiyle ilişkili fakat ondan ayrılabilen İngiliz sosyolojisinin ikinci tanımlayıcı özelliğiydi -*düzeltimcilik* veya bireyleri ıslah ederek toplumsal sorunları çözmeye yönelik bir arzu. İngiliz araştırmacılar, toplumda sorunların olduğunu (örneğin yoksulluk) fark etmeye başlamalarına karşın, o topluma inanmayı sürdürdüler ve onu korumak istediler. Onlar, şiddet ve devrimi engellemeyi ve sistemde reform yapmayı arzuladılar, böylece sistem temelde olduğu gibi devam edebilecekti. Her şeyden önce, onlar, sosyalist bir toplumun gelişini engellemek istediler. Bu yüzden, İngiliz sosyolojisi, Fransız sosyolojisi ve Alman sosyolojisinin bazı kolları, muhafazakâr yönelime sahipti.

İngiliz sosyologları, yoksulluk gibi sorunların kaynağını bir bütün olarak topluma bağlayamayacakları veya bağlamayacakları için, bu kaynak zorunlu olarak bireylerin kendi içlerinde bulunuyordu. Bu, Williams Ryan'ın (1971) sonradan "kurbanı suçlamak" dediği şeyin ilk biçimiydi. Bireysel sorunların uzun dizisine çok dikkat edildi -"cehalet, ruhsal fukaralık, saf olmama, sağlık bozukluğu, yoksulluk, suç ve aşırılık- her şeyden önce aşırılık" (Abrams, 1968:39). Tüm toplumsal kötülüklerin basit bir nedenine dikkat etmeye yönelik açık bir eğilim vardı ve kendisini diğerlerinden önce hissettirense alkol bağımlılığıydı. Düzeltimci için bunu mükemmel yapan şey, bunun, bir toplumsal patoloji değil, bir birey psikolojisi olmasıydı. Düzeltimci, bir toplumsal yapı kuramından, bu tür birey sorunlarının toplumsal nedenlerinin bir kuramından yoksundu.

Toplumsal Evrim

Ancak, güçlü bir toplumsal yapı düşüncesi, İngiliz sosyolojisinin yüzeyinin altında gizleniyordu ve bu düşünce, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında toplumsal evrime olan artan ilgiyle patlak verdi (Maryanski, 2005; Sanderson, 2001). Önemli bir etki, bir kısmı 1850'lerde Harriet Martineau tarafından İngilizceye çevrilmiş olan Auguste Comte'un eseriydi (Hoecker-Drysdale, 2000). Comte'un eseri, hemen ilgi uyandırmasa da, yüzyılın son çeyreğinde, birtakım düşünürün dikkatini, kendine ve toplumun büyük yapılarına yönelik ilgisine, bilimsel (pozitivist) yönelimine, karşılaştırmalı yönelimine ve evrimci kuramına çekti. Bununla birlikte, birtakım İngiliz düşünürler, Comteçu kuramın bazı aşırılıklarının (örneğin, sosyolojiyi bir din statüsüne yükseltme eğilimi) karşısında kendi dünya kavrayışlarını keskinleştirdiler.

Amrams'ın görüşünde, Comte'un gerçek önemi, "Herbert Spencer'ın baskıcı dehası"na karşı, üzerinde muhalefetin başlatılabileceği zeminlerden birini sağlamasında yatar (Abrams, 1968:58). Hem pozitif hem de negatif anlamda Spencer, İngiliz sosyoloji kuramı, özellikle de evrimci kuram içinde baskın bir figürdü (J. Tumer, 2000, 2007a).

Herbert Spencer (1820-1903)

Spencer'ın fikirlerini anlama çabası açısından (Haines, 2005; J. Tumer, 2005), Comteçu kuram ile onunkini karşılaştırmak ve karşıtlıklarını ele almak önemlidir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Spencer ve *Comte*

Sosyoloji kuramının gelişimi üzerindeki etkileri açısından Spencer sık sık Comte ile birlikte sınıflandırılır (J. Tumer, 2001a), fakat onlar arasında bazı önemli farklılıklar vardır. Örneğin, Spencer'ı bir muhafazakâr olarak sınıflandırmak daha zordur. Aslında, erken yıllarında Spencer'ı siyasal bir liberal olarak görmek gerekir, ayrıca o, yaşantısı boyunca liberalizmin öğelerini benimsemiştir. Bununla birlikte, Spencer'ın yaşamının akışı içinde daha muhafazakâr hale geldiği ve Comte'un olduğu gibi onun temel etkisinin muhafazakâr olduğu da doğrudur.

Onun muhafazakârlığı ile oldukça sıkıntılı bir şekilde bir arada bulunan liberal görüşlerinden biri, onun bir *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] doktrinini kabul etmesiydi. O, devletin, insanları korumakla ilgili oldukça pasif işle yi hariç bireyin işlerine müdahale etmemesi gerektiğini düşündü. Bu, Comte'un tersine Spencer'ın, toplumsal refonnla ilgilenmemesi demekti; o, toplumsal yaşantının, dışsal denetimden bağımsız evrilmesini istedi.

Bu farklılık Spencer'ın bir *Toplumsal Danvinci* olduğuna işaret eder (G. Jones, 1980; Weiler, 2007a). Böylelikle, o, dünyanın sürekli daha iyiye doğru gittiği şeklindeki evrimci görüşe sahipti. Bu nedenle, onun kendi basına bırakılması gerekir, dışsal müdahaleler durumu sadece daha da kötüleştirir. O, bitkiler ve hayvanlar gibi toplumsal kurumların kendi toplumsal çevrelerine gitgide uyum sağladıkları şeklindeki görüşü benimsedi. O, doğal ayıklamanın bir süreci olan "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması"run toplumsal dünyada meydana geldiğini de kabul etti. Yani, dışsal müdahaleler engellemediğinde, "en iyi uyum sağlamayan" insanlar en sonunda yok olacakken, "en iyi uyum sağlayan" insanlar hayatta kalacak ve yayılacaktı. (İlginç bir şekilde, "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" ifadesini Charles Danvin'in doğal ayıklama üzerine eserinden birkaç yıl önce Spencer türetti.) Başka bir farklılık, Comte, aile gibi geniş birimler üzerinde odaklanırken »Şpencer'ın bireyi vurgulamasıydı.

Comte ve Spencer, ilk kuramcılar için çok çekici bir bakış açısı olan sosyoloji bilimine bağlılık konusunda Durkheim ve diğerleriyle aynı görüşteydi (Haines, 1992). Spencer'ın, toplumu bir *organizma* gibi görme eğilimi, onun eserlerinin Comte ve Durkheim ile ortak olaıı diğer bir etkisiydi. Bu çerçevede Spencer, bakış açısını ve kavramlarını biyolojiden aldı. O, toplumun genel yapısıyla, toplumun *parçalarının* birbiriyle ilişkileri ve parçaların, bir bütün olarak toplum için olduğu kadar birbirileri için *işlevleri* ile ilgilendi.

En önemlisi, Comte gibi Spencer'ın da evrimci bir tarihsel gelişim kavrayışına sahip olmasıydı (Maryanski, 2005). Bununla birlikte, Spencer birkaç açıdan Comte'un evrimci kuramına yönelik eleştireldi. Özel olarak, o, Comte'un üç aşama yasasını reddetti. O, Comte'un fikirler alanındaki evrim ile yetindiğini ileri sürdü, bununla birlikte Spencer, gerçek, maddi dünyaya ilişkin bir evrimci kuram geliştirmeye çabaladı.

Evrimci Kuranı

Spencer'ın eserlerinde en az iki önemli evrimci bakış açısı saptamak mümkündür (Haines, 1988; Perrin, 1976).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantev.org

Bu kuramlardan birincisi, öncelikle toplumun artan büyüklüğü ile ilgilidir. Toplum, hem bireylerin çoğalması, hem de grupların bütünleşmesi (bileşim) ile birlikte büyür. Toplumun artan büyüklüğü, daha geniş ve daha farklılaşmış toplumsal yapıların yanısıra onların yerine getirdikleri işlevlerin artan farklılaşmasını beraberinde getirir. Toplumlar, büyüklüklerindeki artışa ek olarak, bileşme yani giderek daha çok biraraya gelen grubun birleşmesi yoluyla evrilir. Böylece Spencer, evrimsel hareketten, basit toplumlardan bileşik, iki kat bileşik ve üç kat bileşik toplumlara doğru bir hareket olarak sözeder,

Spencer, *askeri* toplumlardan *endüstriyel* toplumlara doğru bir evrim kuramı da ortaya koyar. Askeri toplumların ilk dönemleri, saldırgan ve savunmacı savaşçılık için yapılanmış olmalarıyla tanımlanır. Spencer, savaşçılığa yönelik eleştirel olsa da, erken bir aşamada bu halin, toplumları bir arada tutmak için (örneğin askeri zafer yoluyla) ve endüstriyel toplumun gelişiminde gerekli olan geniş insan kümelerini oluşturmak için işlevsel olduğunu düşündü. Bununla birlikte, endüstriyel toplumun doğuşuyla birlikte savaşçılık, artık işlevsel olmaz ve daha fazla evrimi engellemeye hizmet eder. Endüstriyel toplum, arkadaşlık, özgecilik, özenli uzmanlaşma, doğuştan gelen özelliklerden çok kazanımların kabul edilmesi ve üst düzeyde disipline sokulmuş bireyler arasındaki gönüllü işbirliğine dayanır. Böyle bir toplumu, gönüllü sözleşmeye dayanan ilişkiler ve daha önemlisi, güçlü bir ortak moralite bir arada tutar. Yönetimin rolü, sadece, insanların ne yapmaması gerektiğiyle sınırlanır ve buna odaklanır. Modem endüstriyel toplumlar, kendilerinden önce gelen toplumlardan açıkça daha az savaşçıdır. Spencer, endüstriyel toplumların doğrultusunda genel bir evrim görmesine karşın, savaşçı ve daha fazla askeri toplumlara doğru dönemsel gerilemelerin olacağım da kabul etti.

Spencer, etik ve politik yazılarında, toplumların evrimi hakkında başka fikirler ortaya koydu. Öncelikle, o, toplumun ideal veya mükemmel bir ahlaki duruma doğru ilerlediğini düşündü. Ayrıca, uyum sağlayabilen toplumların varolmaya devam ettiğini ve uyum sağlayamayan toplumların yok olmasının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bir bütün olarak dünya için bu sürecin sonucu, uyum sağlayıcı bir üst düzeye yükselmedir.

Dolayısıyla Spencer, toplumsal evrim hakkında zengin ve karmaşık birtakım fikirler ortaya koydu. Onun fikirleri, ilkönce büyük başarı yakaladı, daha sonra birçok yıl boyunca reddedildi ve daha yakın zamanlarda, evrimci olmayan sosyoloji kuramlarının ortaya çıkışıyla birlikte yeniden canlandı (Buttel, 1990).

İngiltere'de Spencer'a Karşı Tepki

Birey üzerine vurgusuna karşın Spencer, en çok, büyük-ölçekli toplumsal evrim kuramıyla bilinir. Bu çerçevede o, İngiltere'de kendisini önceleyen sosyolojinin tam karşısında konumlandı. Bununla birlikte, Spencer'a karşı tepki daha çok, onun, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına ilişkin fikrinin, İngiliz sosyologlarının birçoğu açısından çok sevimli olan düzeltimciliğe yönelik ortaya koyduğu tehlikeye dayalıydı. Spencer sonradan, daha acımasız fikirlerinin bazılarını reddetmesine karşın, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması felsefesini savundu ve hükümet müdahalesi ve toplumsal reforma karşı çıktı:

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://rantev.org

> İşe yaramaz olanı iyi olan pahasına teşvik etmek aşırı bir insafsızlıktır. Bu, gelecek kuşaklar için sefaleti bile bile körüklemektir. Gelecek kuşaklara, artmakta olan embesiller, avareler ve suçlulardan oluşan bir nüfiıs bırakmaktan daha büyük bir bela yoktur. ... Doğanın bütün çabası, böylelerinden kurtulmak, dünyayı onlardan temizlemek ve daha iyilere yer açmaktır. ... Onlar yaşamak için yeterli yeteneklere sahip değillerse yok olurlar ve en iyisi de onların yok olmasıdır.
>
> *(Spencer, aktaran Abrams, 1968:74)*

Bu tür duygular, İngiliz reformcu-sosyologlarm düzcltimsel yönelimine açıkça aykırıydı.

İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti

Temelde muhafazakâr olan ilk dönem Avrupa sosyoloji kuramının bu taslağını, bir İtalyan sosyolog, Vifredo Pareto'dan (1848-1923) kısaca sözederek tamamlamaktayız. Pareto, yaşadığı dönemde etkiliydi fakat onun günümüzde geçerliliği en alt düzeydedir (bir istisna hariç, bkz. Powers, 1986). Amerikan kuramcı Talcott Parsons'm, Weber ve Durkheim'a verdiği önem kadar Pareto'ya da önem verdiği 1930'larda Pareto'nun eserine (1935) yönelik kısa süren bir ilgi patlaması oldu. Bununla birlikte, yakın zamanlarda, başlıca kavramlarının birkaçı hariç Pareto'nun önemi ve güncel geçerliliği geriledi (Femia, 1995).

Zeitlin, Pareto'nun "başlıca fikirlerini, Marx'ı reddetmeye yönelik olarak" geliştirdiğini ileri sürdü (1996:171). Aslında Pareto, sadece Marx'ı değil, Aydınlanma felsefesinin epeyce bir kısmını da reddediyordu. Örneğin, Aydınlanma felsefecileri rasyonelliği vurgularken, Pareto, insan içgüdüleri gibi rasyonel olmayan etmenleri vurguladı (Mozetic ve Weiler, 2007). Bu vurgu, Marxçı kuramın reddedilmesiyle de bağlantılıydı. Yani, rasyonel olmayan, içgüdüsel etmenler, ekonomik bir devrim ile birlikte etkili toplumsal değişimlere ulaşmayı umut etmeyi gerçekdışı kılacak kadar önemli ve değişmezdi.

Pareto, Marxçı kurama tam karşıt duran bir toplumsal değişim kuramı da geliştirdi. Manc'ın kuramı, kitlelerin rolüne odaklanırken, Pareto, toplumun kaçınılmaz olarak, aydınlanmış öz-çıkar temelinde işleyişini sürdüren az sayıda seçkinin egemenliği altına girdiğini savunan, toplumsal değişime ilişkin bir seçkin kuramı ortaya koydu (Adams, 2005). Bu seçkinler, rasyonel olmayan güçlerin egemenliği altında olan insan kitlelerine hâkim olur. Pareto'nun sisteminde, kitleler, rasyonel yeteneklerden yoksun olduktan için onların devrimci bir güç olmaları muhtemel değildir. Seçkinler bozulmaya başladığında ve yönetici olmayan seçkinlerin veya kitlelerin daha üstteki gruplarının içinden türeyen yeni seçkinler onların yerine geçtiğinde toplumsal değişime meydana gelir. Yeni seçkinler iktidara geldiğinde süreç baştan başlar. Dolayısıyla, Marx, Comte, Spencer ve başkalarının ileri sürdükleri yönlü kuramların yerine toplumsal değişimin döngüsel bir kuramı ile karşılaşırız. Üstelik Pareto'nun değişim kuramı, kitlelerin kötü halini büyük ölçüde göz ardı eder. Seçkinler gelirler ve giderler, fakat kitlelerin çoğu aynı kalır.

Bununla birlikte, bu kuram Pareto'nun sosyolojiye kalıcı bir katkısı değildi. Bu, onun sosyoloji ve toplumsal dünyaya ilişkin bilimsel kavrayışında yatar: "Benim iste-

ğim, gök mekaniği [astronomi], fizik, kimya modeline dayalı bir sosyoloji sistemi kurmaktır" (aktaran Hook, 1965:57). Kısaca, Pareto sosyolojiyi, denge içindeki bir sistem, birbirine bağımlı parçaları içeren bir bütün olarak kavradı. Bir parçadaki değişimin, sistemin başka bir parçasındaki değişime yol açtığı düşünüldü. Parsons'ın 1937'deki kitabı, *Toplumsal Eylem Sistemi*'nde Pareto'nun eserine çok önem vermesinin en önemli nedeni Pareto'nun, toplumu sistem olarak kavrayışıydı ve Parsons'ın düşüncesi üzerinde Pareto'nun en önemli etkisi buydu. Organik bir toplum imgesine sahip olanların (Comte, Durkheim ve Spencer) savunduğu benzer görüşlerle kaynaştırılmış olan Pareto'nun kuramı, Parsons'ın kuramının gelişiminde ve daha genel olarak yapısal işlevselcilikte merkezi bir rol oynadı.

Az sayıda modem sosyolog bugün Pareto'nun eserini okumaktadır, onun eseri, Aydınlanmanın ve Mandzmin bir reddedilişi olarak ve Marxçı bakış açısı karşısında toplumsal değişimin bir seçkin kuramının ileri sürülmesi olarak görülebilir.

Yüzyılın Dönümünde Avrupa Monizmi İçindeki Çelişmeler

Birçok ondokuzuncu yüzyıl sosyologu, kuramlarını Marx'a karşı olarak geliştirirken, eşzamanlı olarak birtakım Marxistlerin, Marxçı kuramı belirginleştirmeye ve genişletmeye yönelik bir çabalan vardı (Beilharz, 2005f; Steinmetz, 2007). Kabaca 1875 ile 1925 arasında Mancizm ile sosyoloji arasında küçük bir kesişme oldu. (Weber bunun bir istisnasıdır.) İki düşünce okulu, birbiriyle çok az etkileşime girerek veya hiç etkileşime girmeden benzer biçimlerde gelişme gösteriyordu.

Marx'ın ölümünden sonra Marxçı kuram ilkönce, onun kuramında bilimsel ve ekonomik belirlenimcilik görenlerin egemenliğine girdi (Bakker, 2007a). Wallerstein bu döneme "ortodoks Marxizm" adını verir (1986: 1301). Marx'ın destekçisi ve çalışma arkadaşı Engels, Marx'ın ölümünden sonra yaşamaya devam etti ve bu tür bir bakış açısının ilk savunucusu olarak görülebilir. Bu görüş temelde, Marx'ın bilimsel kuramının kapitalist dünyaya hâkim olan ekonomik yasaları açığa çıkardığı şeklindeydi. Bu tür yasalar, kapitalist sistemin kaçınılmaz yıkılışını gösteriyordu. Kari Kautsky gibi ilk Marxist düşünürler, bu yasaların işleyişini daha iyi anlamaya çabaladılar. Bu bakış açısının birkaç sorunu vardı. Bunlardan biri, Manc'ın konumunun önemli bir temeli olan siyasal eylemi reddetmesidir. Yani bireylerin, özellikle işçilerin herhangi bir şey yapmalarına hiç gerek görülmedi. Çünkü sistem kaçınılmaz olarak parçalanıyordu, onların yapması gereken, arkalarına yaslanmak ve onun yıkılışını beklemekti. Kuramsal bir düzeyde, belirlenimci Mancizm, bireyler ve geniş toplumsal yapılar arasındaki diyalektik ilişkileri reddediyor göründü.

Bu sorunlar, Marxçı kuramcılar arasında bir tepkiye ve 1900'lerin başında *Hegelci Marxizm"m* gelişimine yol açtı. Hegelci Mancistler, birey düşüncesi ve eylemini göz ardı eden Mancizmi bilimsel bir kurama indirgemeyi reddetti. Onlar, Hegel'in bilinçle ilgisini (bu metnin yazan da dâhi bazılan, Manc'ın bunu benimsediğini düşünürler), belirlenimcilerin toplumun ekonomik yapıları ile ilgisiyle birleştirmeye çabaladıkları için Hegelci Mancistler olarak nitelendirilir. Hegelci kuramcılar, hem kuramsal hem de pratik akıl için anlamlıydı. Onlar, kuramsal olarak, birey, bilinç ve düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin önemini iade ettiler. Onlar, pratik olarak, toplumsal bir devrimi gerçekleştinnek için birey eyleminin önemini vurguladı.

Bu bakış açısının başlıca savunucusu Georg Lukâcs idi (Fischer, 1984; Markus, 2005). Martin Jay'e göre Lukâcs, "Batı Mandzminin kurucusu"ydu ve onun *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1922/1968) eseri, "genel olarak Hegelci Mandzmin kurucu belgesi olarak tanınır" (1984:84). Lukâcs, 1900'lerin başında Mandzmi sosyolojiyle bütünleştirmeye başlamıştı (özel olarak, Weberci ve Simmelci kuram). Bu bütünleştirme, 1920'ler ve 1930'larda eleştirel kuramın gelişimiyle kısa zamanda hızlanacaktı.

Klasik Sosyoloji Kuramlarının Çağdaş Geçerliliği

Klasik sosyoloji kuramları, sadece tarihsel olarak önemli değildir (Camie, 1997) aynı zamanda hem modem kuramcılar hem de günümüzün toplumsal dünyası için çağdaş geçerliliği olan yaşayan belgelerdir. Tiryakian (1994) bir sosyoloji eserini, klasik olarak kararlaştırmak için üç ölçütün çerçevesini çizmiştir. Birincisi, onun, "sosyolojik çözümlemenin gücünü ve imgelemini" gösterdiği için başlayanlar için "zorunlu okuma" olmasıdır. İkincisi, o, hem çağdaş kuramcılar hem de araştırmacılara yararlıdır. Yani, yeni kuramlar klasik kuramcıların omuzları üzerinde inşa edilir ve onların eserleri, modem araştırmacılar tarafından ampirik olarak smanacak hipotezler oluşturur. Üçüncüsü, onun, bir sosyologun kariyerinin geç bir noktasında tekrar okunmayı gerektirecek değerde yeterli zenginliği ve derinliği vardır.

Bu bölümde en azından bir derece derinlemesine tartıştığımız kuramcıların eserleri, bu ölçütler açısından klasikler olmak için yeterlidir. Daha özel olarak, klasik düşünürlerin eserleri, çeşitli biçimlerde modem sosyologlara ilham vermeyi sürdürmektedir. Şimdi bu türden eserlerin sadece birkaçına kısaca bakalım.

Durkheim, çoğunlukla siyasal bir muhafazakâr olarak görüldüğü halde bazı son dönem yorumcuları, Durkheim'm kuramında daha radikal, hatta devrimci bir yön görmeye eğilim göstermişlerdir (Gane, 1992; Pearce, 1989). Aslında Pearce'ın temel görüşü, "Durkheim'ın kavramlarından birçoğunun gelişiminin, realist bir dizi sosyalist hedefin belirlenmesine yardım etmek için kullanılabileceği"dir (1989:10). Alexander (1988b) Durkheim'ın kültür ve dinle ilgili fikirlerinin bazılarını, Watergate skandalini çözümlemek için kullanmıştır; örneğin, Watergate duruşmalarının ritüelci yönleri ve skandalin başka yönleri. Mestrovic (1992:158), modern ve postmodem düşünürler arasındaki çağdaş çatışma ışığında Durkheim'ın eserine değimniş ve Durkheim'ın kuramının, başka herhangi birine yeğlenebilir bir bakış açısının tohumlarını sağladığı sonucuna varmıştır: "Durkheim, ilerlemeyi ve kapitalist verimliliği... koruyacak [modem bakış açısı] ancak mistik duygudaşlık ve uluslararası toplumsal dayanışma anlayışı... ile dengelenecek [daha postmodem bir bakış açısı] olan yeni bir dünya düzeni arıyordu". Lehman (1993a), postmodemistlerin kilit bir aracı olan "yapısöküm"ü, Durkheim'ın eserini çözümlemek için kullanmıştır. (Lehman [1993b] aynı zamanda Durkheim'ın fikirlerinin, feminist kuram açısından araştırılmasının ön safında yer alır.) Ayrıca Durkheim'm eserlerinin spesifik yönleri, çağdaş düşünce ve araştırmanın önemli bir kısmını da doğurmuştur ancak hiçbiri intihar hakkmdaki eseri ve onunla bağlantılı eserlerden daha fazla rol oynamamıştır (Skog 1991).

Benzer şekilde Weinstein ve Weinstein (1993) Simmel'in bakış açısının meşhur modern tarafını tamamlamak için Simmel'in kuramının "postmodemleştirilmiş" bir

yorumunu sunmuşlardır. Ritzer (1995) giderek artan bir şekilde ortaya çıkan küresel kredi kartı toplumuyla bağlantısı olan merkezi sorunların birçoğunu özellikle "düşüncesizliğe ayartma", yolsuzluk ve gizliliğe yönelik tehditleri aydınlatmak için Simitlerin kuramının bazı yönlerini kullanmıştır.

Görünüşte Marx'ın ilkeleri üzerinde inşa edilen komünist ulusların hatası, Marx'ın kuramını yorumlamada karşılaşılan sorundur. Bununla birlikte, birçok Marxist, bu ulusların, Marx'ın komünist yorumunun son derece çarpıtılmış yorumlan olduğunu ve çizgi dışına çıkan bu çarpıtmalarla birlikte artık, Marx'ın fikirlerinin daha net bir anlayışını elde etmenin mümkün olacağını düşünür. Graham'ın söylediği gibi "Marx'ı değerlendirme girişimi bana çocukluk döneminde gibi görünüyor" (1992:165). Bu nedenle, Graham'm öne sürdüğü gibi, Marx, sıkıcı bir tarihsel figür değil "çağdaşımızdır" (1992:165).

Goldman, VVeber'in çağdaş geçerliliği konusunda şunu ileri sürer; "Weber'in ilgileri ile çağdaş sosyolojinin ilgileri arasında süreklilik vardır... Weber'in hâlâ çağdaş sosyolojinin gelişimine yapacağı çok katkı vardır" (1993:859). Collins şunları söylemiştir; "Bazılarımız için Weber'i okumak en azından, aynı konuda çağdaş yazarları okumak kadar değerlidir, eğer daha fazla değilse. Weber daha derindir, daha çözümleyicidir ve daha kapsayıcıdır... Weber, birçok bakımdan en fazla gelişmiş olanıdır" (1993:861). Japon (Ritzer ve LeMoyne, 1991) ve daha genel olarak bazı Asya (Biggart, 1991) ekonomilerinin başarısının incelenişi, Weberci kuram üzerine dayandırılmıştır. Daha önce bahsedildiği gibi Ritzer (2004a), toplumun McDonaldlaşmasını ve daha özel olarak kredi kartlarının yaygın dağıtılması aracılığıyla kredinin McDonaldlaşmasını çözümlemek için Weber'in rasyonelleşme kuramını kullanmıştır (Ritzer, 1995, bkz. Bölüm 8). Daha spesifik olarak Weber'in en ünlü eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* yıllar içinde çok sayıda çalışma meydana getirmiş ve getirmeyi sürdürmektedir (Davies, 1992: Silber, 1993).

Bölüm 10'da tartışılan ilk dönem kadın sosyologlar, bu bağlamda dikkat çeken bir ilgidir. Birçok örnek açısından onların eserleri, yeniden keşfedilmiştir veya tam da bugün yeniden keşfedilmektedir (Rogers, 1998, 2001). Bu nedenle, klasik kadın sosyoloji düşünürlerinin fikirlerinin çağdaş geçerliliğini açımlamanın çok erken aşamalarındayız. Gelecek yıllarda bunların çağdaş sonuçlarının listesinin katlanarak artacağını bekleyebiliriz.

Özet

Bu bölüm, sosyoloji kuramının ilk döneminin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Birinci kısım, sosyoloji kuramının gelişimiyle ilişkili çeşitli toplumsal güçleri ele almaktadır. Böylesi birçok etki olmasına karşın, siyasal devrim, Endüstri Devriminin yanısıra kapitalizm, sosyalizm, feminizm, kentleşme, dinsel değişimin ortaya çıkışı ve bilimin gelişiminin, sosyoloji kuramını nasıl etkilediğine odaklandık. Bu bölümün ikinci kısmı, çeşitli ülkelerde sosyoloji kuramının ortaya çıkışı üzerindeki entelektüel güçlerin etkisini incelemektedir. Fransa ile ve Aydınlanmanın oynadığı rolle başlamakta ve ona karşı muhafazakâr tepkinin üzerinde durmaktayız. Fransız sosyoloji kuramı,

bu etkileşimden dolayı gelişti. Bu bağlamda, Fransız sosyolojisinin ilk yıllarındaki başlıca şahsiyetleri -Alexis de Tocqueville, Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte ve Emile Durkheim- incelemekteyiz.

Bunlardan sonra, Almanya'ya ve bu ülkede sosyoloji kuramının gelişimi açısından Kari Marx'ın oynadığı role değinmekteyiz. Marxçı kuramın ve sosyoloji kuramının birbirine koşut gelişimini ve Marxçı kuramın sosyolojiyi hem pozitif hem de negatif olarak hangi biçimlerde etkilediğini tartışmaktayız. Marxçı kuramın, Hegelcilik, maddecilik ve politik ekonomi içindeki kökleri ile başlamaktayız. Marx'ın kuramının kendisine kısaca değinilmektedir. Tartışma, Alman sosyolojisindeki köklere kaymaktadır. Max Weber'in eseri. Alman sosyolojisinin farklı kaynaklarını göstermek için İncelenmektedir. VVeber'in kuramının, sonraki sosyologlara Marx'ın fikirlerinden niçin daha fazla kabul edilebilir göründüğü de tartışılmaktadır. Bu kısım, Georg Simmel hakkında kısa bir tartışmayla tamamlanmaktadır.

Daha sonra, sosyoloji kuramının İngiltere'de ortaya çıkışı ele alınmaktadır. İngiliz sosyolojisinin başlıca kaynakları, politik ekonomi, düzeltimcilik ve toplumsal evrimdi. Bu bağlamda, Herbert Spencer'ın eserine olduğu kadar bu eser hakkındaki bazı anlaşmazlıklara da değinmekteyiz.

Bu tartışma, İtalyan sosyoloji kuramının, özel olarak Vilfredo Pareto'nun eserinin yanısıra Avrupa Marxizmi içinde yüzyılın dönümündeki gelişmelerle, öncelikle ekonomik belirlenimcilik ve Hegelci Marxizmle ilgili kısa bir tartışmayla devam etmektedir. Son olarak klasik sosyoloji kuramının çağdaş geçerliliğiyle ilgili kısa bir tartışma yer almaktadır.

Burada, sosyoloji kuramının ilk dönem tarihini incelememiz sona ermektedir. Bu bölümde buraya kadar, daha sonra tam-bölümde ele alınacak yedi kuramcının -Tocqueville, Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber ve Simmel- eserlerini tarihsel bağlam içinde tartıştık. Ayrıca gelecek bölümde daha sonraki sosyoloji kuramı üzerindeki etkileri açısından bu düşünürlere değineceğiz. Bölüm 2, burada klasik düşünürler olarak tanımlanan ve kitapta daha sonra derinlemesine ele alınan başka kuramcı lamı -Veblen, Du Bois, Mead, Mannheim, Schutz ve Parsons- eserleri hakkında daha yakın zamanlardaki kuramsal gelişmelerin tarihsel bağlamı açısından kısa bir tartışmayı içermektedir.

Son olarak bu bölümde feminist kuram ve ilk dönem kadın sosyoloji kuramcılarından bahsettiğimiz halde onların eserlerinin doğası ve etkisi hakkında söylediğimiz çok şey olmadı. Bölüm 10'da göreceğimiz gibi bunun nedeni, onların eserlerinin, ana akım sosyoloji düşüncesinden büyük ölçüde dışlanmış olması ve bu düşüncenin gelişiminde çok az etkisinin olmasıdır. Bölüm 10, bu ihmal ve dışlamayı düzeltmeye yönelik ilk çabalardan biri olarak görülebilir.

B Ö L Ü M 2

Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar

Bölümün Ana Hatları

Amerikan Sosyoloji Kuramının tik Dönemi

Sosyolojinin İlk Döneminde Kadın

W.E.B. Du Bois ve İrk ayrımı

Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı

Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı

Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler

Modernliğin ve Postmodemliğin Kuramları

Yirmibirinci Yüzyılın tik Döneminde Gözlenen Kuramlar

Birleşik Devletler'de sosyolojinin kuruluşunun kesin bir tarihini vermek zordur. 1858 gibi erken bir zamanda Oberlin'de toplumsal sorunlarla ilgili bir ders vardı, Comte'un sosyoloji terimi George Fitzhugh tarafından 1854'te kullanıldı ve William Graham Sumner, Yale'de 1873'ten itibaren toplum bilimi dersleri verdi. 1880'ler boyunca özellikle ''Sosyoloji" adını taşıyan dersler görünmeye başladı. Sosyoloji adıyla ilk bölüm, Kansas Üniversitesi'nde 1889'da kuruldu. Albion Small 1892'de Chicago Üniversitesi'ne geçti ve yeni sosyoloji bölümünü kurdu. Chicago'daki bu bölüm, genel olarak Amerikan sosyolojisinin, özel olarak sosyoloji kuramının ilk önemli merkezi oldu (Matthews, 1977).

Amerikan Sosyoloji Kuramının İlk Dönemi

Siyaset

Schwendinger ve Schvvendinger (1974), ilk dönem Amerikan sosyologlarının, ilk dönem Avrupalı kuramcıların çoğu gibi muhafazakârlar olarak değil, en iyi şekilde, siyasal liberaller olarak betimlenebileceğini ileri sürer. İlk dönem Amerikan sosyolojisinin özelliği olan liberalizm temelde iki öğeye sahipti. Birincisi, o, işleyişini, bireyin özgürlüğü ve refahına bir inançla birlikte sürdürdü. Spencer'ın yönelimi bu inancında onu, Comte'un daha kolektif görüşünden çok daha fazla etkiledi. İkincisi, bu

yönelimle ilişkisi olan birçok sosyolog, toplumsal ilerlemenin evrimci bir görüşünü benimsedi (W. Fine, 1979). Bununla birlikte, bu ilerlemenin en iyi şekilde nasıl gerçekleştirileceği konusunda görüş ayrılığına düştüler. Bazılan, toplumsal reforma yardımcı olacak adımların hükümet tarafından atılması gerektiğini ileri sürerken, diğerleri, toplumun çeşitli bileşenlerinin kendi kendilerine bırakılarak sorunlannı çözmeleri gerektiğini ileri sürerek bir *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] doktrinini kabul ettirmeye çabaladılar.

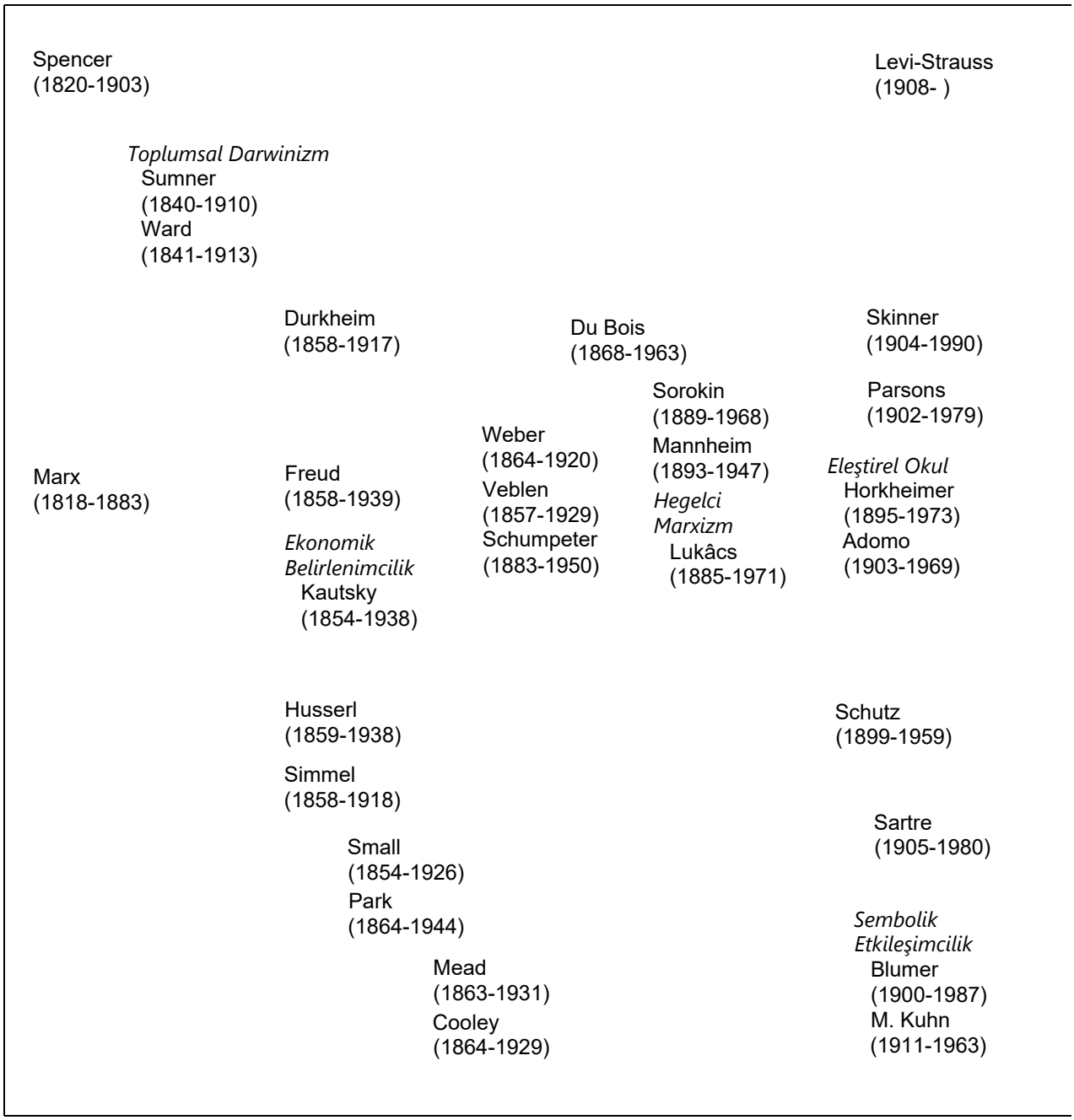
Liberalizm aşırıya götürüldüğünde, muhafazakârlığa çok yaklaşır. Hem toplumsal ilerlemeye inanç -reforma veya *laissez-faire* doktrinine- hem de bireyin önemine inanç, bir bütün olarak sistemi destekleyici görüşlere götürür. Ağır basan görüş, toplumsal sistemin işlediği veya işlemesi için reform yapılabileceğidir. Bir bütün olarak sistemin çok az eleştirisi vardır; özel olarak Amerikan örneğinde bu, kapitalizmin çok az sorgulanması demektir. İlk dönem sosyologlar, geleceğin, sınıf çatışmasına değil, sınıf uyumu ve sınıf işbirliğine dayalı olacağını kabul ettiler. Bu, en nihayetinde, İlk dönem Amerikan sosyoloji kuramının, sömürüyü, ülke içindeki ve uluslararası emperyalizmi ve toplumsal eşitsizliği, rasyonelleştirmeye katkıda bulunması demekti (Schwendinger ve Schwendinger, 1974). Sonuçta, ilk dönem sosyologların siyasal liberalizminin, aşırı derecede muhafazakâr yönleri vardı.

Toplumsal Değişim ve Entelektüel Akımlar

Roscoe Hinkle (1980) ve Ellsworth Fuhrman (1980) Amerikan sosyoloji kuramının temeline ilişkin çözümlemelerinde, bu kuram bütününün, içinden çıktığı birkaç temel bağlamı ana hatlanyla ortaya koyarlar. Amerikan toplumunda İç Savaştan sonra meydana gelen toplumsal değişimler, en fazla öneme sahiptir (Bramson, 1961). Bölüm Tde Avrupa sosyoloji kuramının gelişimiyle ilişkisi olan bir dizi etmeni (endüstrileşme ve kentleşme gibi) tartıştık; bu etmenlerden birkaçı, Amerika'da kuramın gelişimiyle de yakından ilişkiliydi. Fuhrman'a göre, ilk dönem Amerikan sosyologları endüstrileşmenin pozitif olanaklarını gördüler, ancak, bunun tehlikelerinin de farkındaydılar. Bu ilk dönem sosyologlar, endüstrileşmenin tehlikeleriyle ilgili emek hareketi ve sosyalist grupların oluşturdukları fikirlerin cazibesine kapılmalarına rağmen toplumun kökten revizyondan geçirilmesine taraftar değillerdi.

Arthur Vidich ve Stanford Lyman (1985), Hıristiyanlığın, özellikle Protestanlığın Amerikan sosyolojisinin kuruluşu üzerindeki etkisi hakkında güçlü bir görüş ortaya koyarlar. Amerikalı sosyologlar, dünyayı kurtarmakla ilgili Protestan ilgiyi sürdürdüler ve adeta, bir dili (bilim) diğerinin (din) yerine koydular. "Birleşik Devletler'de sosyolojide ilk eserlerin ortaya çıktığı zaman olan 1854'ten başlayıp I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar sosyoloji, Amerikan yaşantısı ve düşüncesine, kurumlarına ve inançlarına ahlaki ve entelektüel bir tepkiydi" (Vidich ve Lyman, 1985:1). Sosyologlar, bu toplumsal sorunları tanımlamaya, araştırmaya ve çözmeye yardımcı olmaya çabaladılar. Din adamları dinin içinde, dini ve insanların din içindeki yerini iyileştirmeye çalışırken, sosyologlar aynı şeyi toplum içinde yaptı. Dini kökleri ve dini koşutlukları belli olan sosyologların büyük çoğunluğu, toplumun temel meşruluğuna karşı çıkmadı.

Hinkle ve Fuhrman'ın her ikisine göre, Amerikan sosyolojisinin kurulmasında dikkate alınması gereken diğer bir etmen, Amerika'da 1800'lerin sonlarında akademik



ŞEKİL 2.1 *Sosyoloji Kuramı: Sonraki Yıllar*

mesleklerin (sosyoloji dâhil) ve modern üniversite sisteminin ortaya çıkışıdır. Avrupa'da ise bunun tersine, üniversite sistemi, sosyolojinin ortaya çıkışından önce zaten iyice yerleşmişti. Sosyoloji, Avrupa'da yerleşme sürecinde zorlukla karşılaşmasına rağmen, yeni Amerikan üniversite sisteminin daha akışkan ortamında daha kolay bir seyir izledi.

İlk dönem Amerikan sosyolojisinin (diğer toplum bilimi disiplinlerinin yanısıra) başka bir özelliği, tarihsel bir bakış açısından uzaklaşması ve pozitivist veya "bilimci" bir yönelime girmesiydi. Drothy Ross'un ifade ettiği gibi "Evrenselci soyutlama ve

Yapısalcılık

Postyapısalcılık
Foucault (1926-1984)
Agamben (1942-)

Eyleyen-Ağ Kuramı
Latour
(1947-

Ağ kuramı

Alışveriş Kuramı
Blau
(1918-2002)
Emerson
(1925-1982)

Rasyonel Seçim Kuramı
Coleman
(1926-1995)

Homans
(1910-1989)

Postmodern Toplum Kuramı
Baudrillard
(1929-2007)

Yapısal İşlevselcilik
Merton
(1910-2003)

Yeni İşlevselcilik
Alexander
(1947-)

Sistemler Kuramı
Luhmann
(1927-1998)

Post-Postmodern Toplum Kuramı

Radikal Sosyoloji
Mills
(1916-1962)

Çatışma Kuramı
Dahrendorf
(1929-2009)

Mekansal Mandzm

Mikro-Makro ve Faillik-Yapı Bütünleşmesi Kuramları

Yapısalcı Mandzm
Althusser
(1918-1990)

Feminist Sosyoloji Kuramı

Tüketim Kuramları

Ekonomik Mandzm
Sweezy
(1910-)
Braverman
(1920-1976)

Habermas
(1929-)

Honneth
(1949-

Sentetik Kuram

Çokkültürlülük

Tarihsel Mandzm
VVallerstein
(1930-)

Fenomenolojik Sosyoloji
Berger
(1929-)
Luckmann
(1927-)

Modernite Kuramları
Giddens
(1938-)

Bauman
(1925-)

Etnometodoloji
Garfinkel
(1929-)

Küreselleşme Kuramı
Robertson
(1938-)

Varoluşsal Sosyoloji

Goffman
(1922-1982)

niceliksel yöntemler elde etme arzusu, Amerikalı toplum bilimcileri, tarih ve kültürel antropoloji alanlarında geçerli olan yorumcu modellerden ve Max Weber'in ortaya koyduğu genellemeci ve yorumcu modelden uzaklaştırdı" (1991: 473). Sosyoloji, uzun süreli tarihsel değişimleri yorumlama yerine, kısa süreli süreçleri bilimsel olarak araştırmaya yöneldi.

Yerleşik Avrupa kuramının Amerikan sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi hâlâ başka bir etmendi. AvrupalI kuramcıların çoğu, sosyoloji kuramı oluşturdu ve Amerikalılar ise bu alt yapıya bel bağlayabildiler. Amerikalılar için en önemli olan AvrupalIlar, Spencer ve Comte idi. Simmel'in ilk yıllarda bir derece önemi oldu, ancak. Durkheim, Weber ve Marx'ın etkisinin epeyce yıl boyunca çarpıcı bir sonucu olmadı.

Herbert Spencer'ın fikirleri, ilk dönem Avrupa kuramının Amerikan sosyolojisi üzerindeki etkisinin ilginç ve aydınlatıcı bir örneğini oluşturur.

Herbert Speucer'ın Sosyoloji Üzerindeki Etkisi

Niçin Spencer'ın fikirleri, Amerikan sosyolojisinin ilk yıllarında Comte, Durkheim, Marx ve Weber'inkilerden çok fazla etkiliydi? Hofstadter (1959), birkaç açıklama ortaya koydu. En kolay olan birinciye değinirsek, Spencer İngilizce yazdığı halde diğerleri böyle yapmadı. Üstelik Spencer, eserine geniş bir şekilde erişilebilmesini sağlayan teknik olmayan terimlerle yazdı. Aslında bazıları, teknik olma eksikliğinin, Spencer'ın çok karmaşık bir düşünür *olmamasma* bağlanabileceğini ileri sürmüştür. Ancak, Spencer'ın geniş bir kitleye çekici gelmesinin daha önemli nedenleri vardır. O, bilimden ve bilimin teknolojik ürünlerinden büyülenen bir izleyici kitlesine çekici gelen bilimsel bir yönelim ortaya koydu. O, insanlık tarihinin bütün kapsamına değinir görünen geniş bir kuram ortaya koydu. Onun ürettiği ciltlerce eserin yanısıra onun fikirlerinin genişliği, onun kuramının çok farklı insanlar için çok farklı anlamlara gelmesini sağladı. Sonuncusu ve muhtemelen en önemlisi, onun kuramı, endüstrileşmenin yürek burkucu sürecinin sıkıntısını çeken bir toplum için yatıştırıcı ve güven vericiydi -Spencer'a göre toplum, sürekli daha büyük ilerleme doğrultusunda hareket etmekteydi.

Spencer'm, Toplumsal Danvinci fikirlerinin birçoğunu daha da geliştiren en ünlü Amerikalı taraftarı William Graham Surnner idi. Spencer, aralarında Lester Ward, Charles Horton Cooley, E. A. Ross ve Robert Park'ın olduğu ilk dönem Amerikan sosyologlarından başkalarını da etkiledi.

Spencer, 1930'lara kadar, sosyolojide olduğu kadar genel olarak entelektüel dünyada düşüşteydi. Onun Toplumsal Danvinci, *laissez-faire* fikirleri, kitlesel toplumsal sorunlar, bir dünya savaşı ve büyük bir ekonomik bunalımın ışığında saçma göründü. Talcott Parsons, tarihçi Crane Brinton'un birkaç yıl önceki "SpencerT artık kim okur?" ifadesini hatırlattığı 1937'de Spencer'ın sosyoloji için entelektüel açıdan ölümünü ilan etti. Bugün Spencer'a tarihsel ilgiden çok fazlası gösterilmez, fakat onun fikirleri ilk dönem Amerikan sosyoloji kuramını biçimlendirmede önemli *idiler.* Spencer'ın eserinden en azından kısmen etkilenen iki Amerikalı kuramcının eserlerine kısaca bakalım.

tVilliam Graham Surnner (1840-1910) William Graham Surnner, Birleşik Devletler'de sosyoloji olarak adlandırabilecek ilk dersi veren kişiydi (Delaney, 2005b). Sumner, "dünyada başka herhangi bir üniversitede benzer bir çabanın ortaya konulmasından yıllar önce" sosyoloji öğrettiğini ileri sürdü (Curtis, 1981:63).

Surnner, yaşantısının geç döneminde görüşlerini değiştirmiş görünmesine karşın, Birleşik Devletler'de toplumsal Danvinciliğin başlıca savunucusuydu (Delaney, 2005b; Dickens, 2005; N. Smith, 1979; Weiler, 2007a, 2007b). Surnner ve bir öğrencisi arasındaki aşağıdaki konuşma, onun birey özgürlüğüne ve hükümet müdahalesi karşısında bireyin pozisyonuna duyulan gereksinimi ilişkin "liberal" görüşlerini gösterir:

> "Profesör, sanayilere hükümetin herhangi bir şekilde yardım yapmasına inanmıyor musunuz?"

“Hayır inanmıyorum! Böyle bir yardım, berbattır, açgözlücedir veya hiçbir işe yaramaz.”
“Evet, ama açgözlünün berbat etme hakkı yok mudur?”
“Hiç bir hak yoktur. Dünya hiç kimseye bir hayat borçlu değildir.”
“Profesör öyleyse siz sadece bir sisteme, sözleşmeci-rekabetçi sisteme inanıyorsunuz?”
"Bu tek sağlıklı ekonomik sistemdir. Tüm diğerleri safsatadır.”
"Pekâlâ, bir politik ekonomi profesörünün geldiğini ve sizin görevinizi elinizden aldığını düşünün? Öfkelenmez miydiniz?”
“Başka herhangi bir profesörün bunun için çabalamasına hoş bakarım. Eğer görevimi ele geçirirse, bu benim hatamdandır. Benim işim, konuyu, hiç kimsenin görevimi benden alamayacağı kadar çok iyi öğretmektir.”

(Phelps, aktaran Hofstadter, 1959:54)

Suınner temelde, toplumsal dünyaya yönelik en iyi olarak, uyum-sağlayanın-hayatta-kalması yaklaşımını benimsedi. Spencer gibi o da, insanların çevreleri ile mücadele ettiğini ve başarılı olacakların en iyi uyum sağlayanlar olduğunu düşündü. Dolayısıyla Sumner, insani kavgacılığın ve rekabetçiliğin bir destekçisiydi. Başarılı olanlar buna layıklardı, başarılı olamayanlar ise kaybetmeye layıktı. Yine Spencer gibi Sumner da başarısız olanlara yardım edilmesine yönelik çabalara, özellikle hükümet çabalarına karşı çıktı. Ona göre bu tür müdahaleler, hayvanlar arasında olduğu gibi insanlar arasında da uyum gösterenin hayatta kalmasını ve uyum göstermeyenin yok olmasını sağlayan doğal seçime karşı işliyordu. Sumner’ın ifade ettiği gibi, “Eğer en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasını arzu etmezsek, sadece tek mümkün alternatifimiz uyum sağlamayanın hayatta kalması olur” (Curtis, 1981:84). Bu kuramsal sistem, zenginlik ve iktidar açısından büyük farklılıkların olmasına kuramsal meşruluk sağladığı için kapitalizmin gelişimiyle çok uyumluydu.

Sumner’a, iki temel nedenle tarihsel bir ilgiden çok fazlası gösterilmez. Birincisi, genel olarak onun yönelimi ve Toplumsal Danvinciliği, rekabetçi kapitalizmin ve statükonun kaba bir meşrulaştın İması olarak görülmüştür. İkincisi, o, Yale’de birçok öğrenci ile birlikte bir sosyoloji okulu kurmak için sağlam bir zemin oluştunıayı başaramadı. Bu tür bir başarı, bir hayli yıl sonra Chicago Üniversitesi’nde ortaya çıkacaktı (Heyl ve Heyl, 1976). Kendi zamanındaki başarıya karşın “Sumner bugün az sayıda insan tarafından hatırlanır” (Curtis, 1981:146).

Lester F. Ward (1841-1913) Lester Ward, meslek yaşantısının çoğunu federal hükümet için çalışan bir paleontolog olarak geçirmesiyle sıra dışı bir kariyere sahipti. Ward, Bu zaman süresince Spencer ve Comte’u okudu ve sosyoloji alanında güçlü bir ilgi geliştirdi. O, 1800'lerin sonunda ve 1900’lerin başında kendi sosyoloji kuramını açıkladığı birtakım eserler yayınladı. Ward, bu eserlerle elde ettiği ünün bir sonucu olarak 1906’da Amerikan Sosyoloji Topluluğu’nun ilk başkanı olarak seçildi, ölümüne kadar sürdürdüğü Brown Üniversitesi’ndeki ilk akademik görevine ancak o zaman başladı (M. Hill, 2007).

Sumner gibi Ward da insanların daha alt biçimlerden bugünkü durumlarına doğru evrildiğini kabul etti. O, ilk dönemde toplumun özelliğinin basitlik ve sefalet olduğuna, buna karşın modem toplumun daha karmaşık ve mutlu olduğuna, daha fazla özgürlük sağladığına inandı. Sosyolojinin, bir görevi, *saf sosyoloji* toplumsal değişi-

min ve toplumsal yapının temel yasalarını araştırmaktı. Fakat Ward sadece toplumsal yaşantıyı araştıran sosyolojiden hoşnut değildi. O, sosyolojinin pratik bir yönünün olması gerektiğine inandı; bir *uygulamalı sosyoloji* de olmalıydı Bu uygulamalı sosyoloji, daha iyi bir topluma ulaşmak için bilimsel bilginin bilinçli kullanılmasını içeriyordu. Bu yüzden Ward, aşırı bir Toplumsal Darwinci değildi, o, toplumsal reform gereksinimine ve toplumsal reformun önemine inandı.

Sumner ve Ward'm tarihsel önemlerine karşın, sosyoloji kuramı için uzun süreli bir önemleri olmadı. Bununla birlikte, şimdi o zamanın bir kuramcısını, uzun süreli öneme sahip olan ve bugünkü sosyolojideki etkisi artmakta olan Thorstein Veblen'i kısaca ele almaktayız. Daha sonra bir grup kuramcıyı, özellikle Mead ve Amerika'da sosyolojiye egemen olan bir okul olan Chicago okuluna göz atacağız. Chicago okulu, sosyoloji tarihinde az sayıda "bütünleşmiş türden kolektif entelektüel girişimler"den biri (Paris'teki Durkhcimcı okul bir diğeriydi) olmasıyla sosyoloji tarihinde alışılmadık bir okuldu (Bulmer, 1984:1). Chicago Üniversitesi'nde başlayan geleneğin sosyoloji için ve sosyolojinin kuramsal (ve ampirik) statüsü için devam eden bir önemi vardır.

Thorstein Veblen (1857-1929)

Bir sosyolog olmayan fakat çoğunlukla ekonomi bölümlerinde görevler yürüten ve ekonomi bilimi alanında maıjinal bir şahsiyet olan Veblen, her şeye rağmen, sosyolojiyi de içeren birtakım disiplinlerde bulunanlar için kalıcı önemi olan bir dizi toplum kuramı çalışması üretti (Powers, 2004a, 2004b). Veblen için merkezi sorun, "iş" ve "endüstri" arasındaki çatışmaydı. Veblen iş ile kendi şirketlerinin kârlarına odaklanan fakat fiyatları ve kârları yüksek tutan, sık sık üretimi sınırlandırma çabalarına giren endüstrinin sahipleri, öncüleri ve "kaptanlar"ını kastetti. Onlar, böyle yaparak endüstriyel sistemin işleyişini zorlaştırdılar ve endüstrinin engellenmemiş işleyişinin en iyi şekilde hizmet ettiği toplumu bir bütün olarak olumsuz yönde etkilediler (örneğin yüksek işsizlik vasıtasıyla). Bu yüzden, Veblen'in endüstriyel sistemi ve onun işleyişini anlayan ve genel refahla ilgilenen insanlar (örneğin mühendisler) tarafından yönlendirilmesi gerektiğini düşündüğü toplum içindeki birçok sorunun kaynağı iş liderleriydi.

Bugün Veblen'in öneminin büyük bir kısmı, onun *Aylak Sınıfın Kuramı* kitabına (1899/1994; Varul, 2007) bağlanabilir. Veblen, savurgan tüketimi artırmadaki rolü nedeniyle aylak sınıfa (iş ile yakından bağlantılı olan) yönelik eleştireldi. Aylak sınıf, toplumun kalan kısmını etkilemek için hem gösterişçi aylaklıka (zamanın üretken olmayan kullanılışı) hem de gösterişçi tüketime (mallara değerlerinin üzerinde para harcamak) girişti. Diğer tüm sınıflardaki insanlar, bu örnekten etkilenir ve doğrudan veya dolaylı olarak aylak sınıfa öykünmeye çalışır. Sonuç, zaman ve para israfının karakterize ettiği bir toplumdur. Bu eserle ilgili olarak en fazla önemli olan. *Aylak Sınıfın Kuramı'mn,* zamanın diğer sosyoloji eserlerinin çoğundan (Veblen'in diğer eserlerinin çoğundan da) farklı olarak, üretimden çok tüketime odaklanmasıdır. Böylece, bu eser, toplum kuramında üretime odaklanmaktan uzaklaşmayı ve tüketime odaklanmayı öngörmüştür (Slater, 1997; Ritzer, 2005a; Ritzer, Goodman ve Wiedenhofît, 2001; ayrıca 2001'de bir dergi -*Journal of Consumer Culture*- yayınlanmaya başladı).

Joseph Schumpeter (1883-1950)

Joseph Schumpeter de Veblen gibi, bir sosyolog değil bir ekonomistti ancak o, sosyoloji alanında özellikle ekonomik sosyoloji alanında önemli bir şahsiyet olarak görülmeye başlamıştır (Swedberg, 1991). O, en çok, kapitalizmin doğası hakkındaki özellikle, onun görüşü açısından kapitalist sistemin merkezinde bulunan "yaratıcı yıkım" süreci hakkındaki eseri dolayısıyla bilinir (Schumpeter, 1976). Yaratım veya yenilik, kapitalizm için merkezidir ancak o, yeni öğeleri veya daha genel olarak kapitalist sistemi engelleyebilen eski veya güncelliğini yitirmiş öğeler yıkılmadan meydana gelemez. Bu, kapitalizmin devingen bir kuramıdır ve Schumpeter'in son derece devingen ekonomik kuramının bir parçası olarak varolur. O, bu yaklaşımı, ekonomi alanında baskın olduğunu düşündüğü ve son derece eleştirel yaklaştığı daha statik kuramlarla (örneğin arz ve talep) karşılaştırır.

Chicago Okulu[1]

Chicago Üniversitesi'nde sosyoloji bölümü Albion Small tarafından 1892'de kuruldu (J. Williams, 2007). SmalPun entelektüel çalışmasının. Birleşik Devletler'de sosyolojinin kurumsallaşmasında oynadığı anahtar rolden daha az çağdaş önemi vardır (Faris, 1970; Matthews, 1977). O, Birleşik Devletler'de birçok yıl boyunca disiplinin merkezi olacak bir bölümün Chicago'da oluşturulmasında etkili oldu. Small, 1894'te ilk sosyoloji ders kitabı üzerinde başkalarıyla birlikte çalışma yürüttü. O, disiplinde bugüne kadar egemen bir güç olan bir dergiyi, *American Journal of Sociology'yi* 1895'te kurdu. Small 1905'te, bugüne kadar Amerikalı sosyologların başlıca meslek demeği olan Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun kurulmasında rol aldı (Rhoades, 1981). Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun (*American Sociological Soeiety)* (ASS) başlangıçtaki üyelerinin neden olduğu sıkıntı, bu adın Amerikan Sosyoloji Demeği (*American Sociological Association)* (ASA) olarak değişimine yol açtı.

Chicago Okulunun İlk Dönemi

Chicago'daki bölüm ilk döneminde, kendine has bazı özelliklere sahipti. Bir kere, onun dinle yakın bir bağlantısı vardı. Bazı üyeler bizzat papazdı ve diğerleri papazların oğullarıydı. Örneğin Small, "sosyolojinin nihai amacının özünde Hıristiyanlık olması gerektiği"ne inandı (Matthews, 1977:95). Bu kanı, sosyolojinin toplumsal reformla ilgilenmesi gerektiği görüşüne yol açtı ve bu görüş, sosyolojinin bilimsel olması gerektiği inancıyla birleştirildi."[1] Toplumsal düzeltimi amaçlayan bilimsel sosyoloji, kentleşme ve endüstrileşmenin pozitif ve negatif etkilerinin kuşattığı, gelişmeye başlayan Chicago kentinde uygulanacaktı.

W. 1. Thomas (1863-1947) W. I. Thomas, 1895'te Chicago'daki bölümün bir üyesi oldu, orada 1896'da doktora tezini yazdı (T. McCarthy, 2005). Thomas'm artan önemi, onun sosyolojik konularda bilimsel araştırmanın gerekliliği üzerindeki vurgusundan geliyordu (Lodge, 1986). O, birçok yıl boyunca bu görüşün savunuculuğunu yapma-

[1] Bir okulu tanımlayan şeyin ne olduğu ve "Chicago okulu'ndan niçin söz edebildiğimizin bir tartışması için bkz. Bulıner (1985). Tiryakian (1979, 1986) genel olarak okulları, özel olarak Chicago okulunu ele alır ve yönlembilimsel yeniliklerin yanısıra karizmatik liderlerin oynadığı rolü vurgular. Bu okulun. Amerikan sosyoloji kuramındaki gelişmelerin daha geniş bağlamı içinde bir tartışması için bkz. Hinkle (1994).

[1] Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, Chicago okulunun bilim kavrayışı en azından daha sonra sosyolojiye egemen olan pozitivistlcrin gözünde, çok "yumuşak" hale gelecekti.

sına karşın, bu görüş temelde, Thomas'ın Florian Znaniecki ile birlikte yazarı olduğu *Avrupa ve Amerika 'cla Polonya Köylüsü* nün 1918'de yayımlanması ile ortaya konuldu (Halas, 2005; Stebbins, 2007a, 2007b; Willey, 2007). Martin Bulmer, bu eseri, sosyolojiyi "soyut kuram ve kütüphane araştırması"ndan uzaklaştırarak "kuramsal bir çerçeveden yararlanarak ampirik dünyanın araştırılmasf'na yöneltmesi nedeniyle, bir dönüm noktası olarak görür (1984:45). Norbert Wiley, *Polonya Köylüsü'nü,* "içini sadece bu disiplinin görebildiği ve keşfedebildiği eşsiz entelektüel mekânı açıklığa kavuşturması" (1986:20) anlamında sosyolojinin kuruluşu için son derece önemli görür. Kitap, Avrupa'da ve Amerika'da sekiz yıllık bir araştırmanın ürünüydü ve öncelikle PolonyalI göçmenler arasındaki toplumsal düzensizliğin bir incelenmesiydi. Verilerin çok az kalıcı anlamı vardı. Bununla birlikte yöntem anlamlıydı. Yöntem, otobiyografik malzeme, ücretli yazılar, aile belgeleri, gazete dosyaları, resmi belgeler ve kurumsal evraklar.

Polonya Köylüsü öncelikle, toplumsal kurumların makrososyolojik bir araştırma olmasına karşın, Thomas meslek yaşantısının seyri içinde mikroskobik, sosyal-psikolojik bir yönelime girdi. O, en çok şu sosyal psikolojik açıklamayla (Dorothy Thomas'ın yazarları arasında bulunduğu bir kitapta yapılan) bilinir: "Eğer insanlar, durumları gerçek olarak tanımlarsa, bu durumlar sonuçları bakımından gerçek olur" (Thomas ve Thomas, 1928:572). Bu vurgu, insanların ne düşündüklerinin ve bunun onların yaptıklarını nasıl etkilediğinin önemi üzerineydi. Bu mikroskobik, soysal-psikolojik odaklanma, Marx, Weber ve Durkheim gibi Avrupalı bilim insanlarının, makroskobik, toplumsal-yapısal ve toplumsal-kültürel bakış açılarının karşısında yer aldı. Bu odaklanma, Chicago'nun kuramsal ürününün -sembolik etkileşimcilik- tanımlayıcı özeliklerinden biri olacaktı (Rock, 1979:5).

Robert Park (1864-1944) Chicago'daki diğer bir önemli şahsiyet Robert Park idi (Shils, 1996). Park, yarı zamanlı öğretim görevlisi olarak 1914'te Chicago'ya geldi ve hızlıca bölümde merkezi bir role kavuştu. Park, sosyolojinin gelişiminde çeşitli biçimlerde önemli olmuştur. Birincisi, o, 1930'lara kadar sosyolojiye egemen olan Chicago'daki bölümde etkili bir kişi haline gelmişti. İkincisi, Park, Avrupa'da eğitim görmüştü ve kıta Avrupalı düşünürleri, Chicagolu sosyologların dikkatine sunmaya yardımcı oldu. Park, Simmel'den dersler aldı ve Simmel'in fikirleri özellikle onun eylem ve etkileşime odaklanması, Chicago okulunun kuramsal yöneliminin gelişimine aracı oldu (Rock, 1979:36-48). Üçüncüsü, Park bir sosyolog olmadan önce bir muhabirdi ve bu deneyim onun, kent sorunlarının ve kişisel gözlem yoluyla alanda veri toplamaya girişme gereksiniminin önemini kavramasını sağladı (Lindner, 1996; Strauss, 1996). Chicago okulunun kent ekolojisine kalıcı ilgisi buradan doğdu (Gaziano, 1996; Maines, Bridger ve Ulmer, 1996; Perry, Abbott ve Hutter, 1997). Dördüncüsü, Park, lisansüstü öğrencileri yönlendirmede ve "toplu bir lisansüstü araştırma programı" geliştirmeye yardımcı olmada anahtar bir rol oynadı (Bulmer, 1984:13). Sonuncusu, Park ve Ernest W. Burgess, ilk önemli sosyoloji ders kitabı olan *Sosyoloji Bilimine Giriş'*i *(Introduction to the Science of Sociology),* 1921 'de yayımladı. Bu eser, birçok yıl boyunca etkili bir kitap olacaktı ve özel olarak onun, bilime, araştırmaya ve çok çeşitli toplumsal fenomenleri incelemeye verdiği önem dikkate değerdir.

Park, 1920'lerin sonunda ve 1930'ların başında Chicago'da daha az zaman

geçirmeye başladı. Son olarak, onun ırk ilişkilerine (o, bir sosyolog olmadan önce Booker T. Washington'un sekreteri olmuştu) yaşam boyu ilgisi, 1934'te Fisk Üniversitesinde görev almasına yol açtı. Chicago'daki bölümün gerileyişinin tek veya başlıca nedeni Park'ın ayrılması olmadığı halde, bölümün değeri 1930'larda düşüşe geçti. Fakat Chicago sosyolojinin gerileyişini ve başka bölümlerin ve kuramların ortaya çıkışını tartışmadan önce okulun ilk zamanlarına ve eserleri en uzun süreli kuramsal öneme sahip olan iki şahsiyete -Charles Horton Cooley ve en önemlisi George Herbert Mead- dönmemiz gerekir.[3]

Charles Horton Cooley (1864-1929) Cooley'in Chicago okulu ile ilişkisi, meslek yaşantısını Michigan Üniversitesi'nde geçirmesi bakımından ilginçtir. Fakat Cooley'in kuramsal bakış açısı, Chicago'nun en önemli ürünü olacak olan sembolik etkileşimcilik kuramı ile uyumluydu (Jacops, 2006; Sandstrom ve Kleinman, 2005; Schubert, 2005, 2007).

Cooley, doktora derecesini Michigan Üniversitesi'nden 1894'te aldı. O, sosyolojiye yönelik güçlü bir ilgi geliştirmişti fakat Michigan'da henüz sosyoloji bölümü yoktu. Bunun sonucu olarak onun doktora sınavı için sorular, sosyolojinin 1889'dan itibaren Franklin Giddings'in öncülüğünde okutulduğu Columbia Üniversitesinden geldi. Cooley'in Michigan'daki öğretim kariyeri, 1892'de doktorasını tamamlamasından önce başladı.

Cooley, toplumsal sınıflar, toplumsal yapılar ve toplumsal kurumlar gibi büyük ölçekli fenomenler hakkında kuram oluşturmasına karşın, o, bugün çoğunlukla, toplumsal yaşamın sosyal-psikolojik yönleri hakkındaki kavrayışı ile hatırlanır (Schubert, 2005, 2007). Onun bu alandaki eseri, George Herbert Mead'inki ile uyumludur ancak Mead'in, sosyoloji üzerinde Cooley'in etkisinden daha derin ve kalıcı bir etkisi olacaktı. Cooley bilince ilgi duydu fakat (Mead gibi) bilinci toplumsal bağlamdan ayırmayı reddetti. Bunu en iyi şekilde, onun bugüne kadar yaşayan bir kavramı *-ayna-benlik-* örneklendirir. Cooley, bu kavrama, insanların bilinç sahibi olduğu ve bu bilincin, süregiden toplumsal etkileşim içinde şekillendiği anlamını verdi.

Cooley'in sosyal-psikolojik ilgilerini gösteren ve ayrıca kalıcı bir ilgiye ve öneme sahip olan ikinci bir temel kavram, birincil gruptur. *Birincil gruplar,* bireyin geniş toplumla bağlantısını kurmada anahtar bir rol oynayan samimi, yüz yüze gruplardır. Birincil gençlik grupları ağırlıklı olarak aile ve akran grupları- özellikle çok önemlidir. Birey, bu gruplar içinde toplumsal bir varlık haline gelir. Temelde, birincil grup içinde, ayna-benlik ortaya çıkar ve ben-merkezli çocuk, başkalarını hesaba katmayı öğrenerek topluma katılan bir üye haline gelir.

Hem Cooley (Winterer, 1994) hem de Mead insanlar hakkında *davranışçı* bir görüşü, insanların dışsal uyaranlara körü körüne ve bilinçsizce tepki verdiği şeklindeki görüşü reddettiler. Onlar, insanların bilince ve benliğe sahip olduğuna ve toplumsal gerçekliğin bu yönünü araştırmanın sosyologların sorumluluğu olduğuna inandılar. Cooley, bilinci çözümlemek için sosyologların, kendilerini araştırmakta oldukları bireylerin yerine koymaya çabalamaları, duygudaş içebakış yöntemini kullanmaları gerektiğini vurguladı. Sosyologlar, bireyler olarak onların çeşitli durumlarda ne yapabileceklerini çözümleme yoluyla toplumsal davranışın temelinde bulunan anlamları ve güdüleri anlayabilirdi. Duygudaş içebakış yöntemi, çoklarına bir hayli bilimdışı

[3] Chicago okulu ile ilişkisi olan, Everett Hughes'u da kapsayan başka birçok önemli şahsiyet vardır (Chapoulie, 1996; Strauss, 1996).

ROBERT PARK

Kısa Yaşam Öyküsü

Robert Park, bir akademik sosyologun tipik kariyer rotasını izlemedi -üniversite, lisansüstü kariyer, profesörlük. Bunun yerine o, yaşantısının son döneminden önce çeşitlenen bir meslek yaşantısına sahip oldu. Park, sonradan başlamasına karşın, genel olarak sosyoloji üzerinde özel olarak kuram üzerinde derin bir etkiye sahip oldu. Park'ın çeşitlenen deneyimleri onun yaşantıya olağandışı yönelmesini sağladı ve bu görüş, Chicago okulunun, sembolik etkileşimciliğin ve sonunda sosyolojinin önemli bir kısmının biçimlenmesine yardımcı oldu.

Park, 14 Şubat 1864'te Pennsylvania'da Harveyville'de doğdu (Matthevvs. 1977). O, Michigan Üniversitesinde bir öğrenci olarak. John Dewey gibi birtakım büyük düşünürleri tanıma fırsatı buldu. Fikirler Park'ı heyecanlandırmasına karşın o, gerçek dünyada araştırma yapmaya yönelik güçlü bir istek duydu. Park'ın söylediği gibi, '"Dünyanın tüm sevinçlerini ve kederlen'ni... ruhumun içinde toplamak için kendi içinde deneyime girişmeye karar verdim'' (1927/1973:253). Park, mezuniyetten sonra iş hayatına, ona gerçek-dünyamn bu fırsatını sağlayan bir gazeteci olarak başladı. O, özellikle, keşfetmekten hoşlandı ("kumarhanelerin ve esrarkeş batakhanelerinin peşine düşme" [Park. 1927/1973:254]). O, ayrıntılarıyla kent yaşamı hakkında yazdı. O, alana gidecek, gözlem yapacak, çözümleyecek ve gözlemlerini yazacaktı. Gerçekte, onun zaten yapmakta olduğu araştırma ("bilimsel rapor etme"), Chicago sosyolojinin ayırıcı özelliklerinden -yani, katılımcı gözlem teknikleri kullanan kent etnolojisi- biri oldu (Lindner, 1996).

Park, toplumsal yaşamın yanlışsız betimlenmesi tutkularından biri olmayı sürdürmesine karşın, ailevi veya daha önemlisi entelektüel gereksinimlerini tatmin etmediği için gazete işinden hoşnutsuzdu. Dahası gazetecilik, dünyanın düzeltilmesine katkıda bulunacak gibi değildi ve Park'ın toplumsal reforma yönelik derin bir ilgisi vardı. Park, 1898'de 34 yaşında gazete işinden ayrıldı ve Harvard'daki felsefe bölümünün bir üyesi oldu. Orada bir yıl kaldı fakat daha sonra, o zamanlar dünyanın

göründü. Bu alanda diğerleri arasında Mead'in eseri Cooley'inkinin üzerinde bir ilerlemeyi temsil eder. Bununla birlikte, bu iki insanın ilgileri arasında pek çok benzerlik vardır, özellikle her ikisi de sosyolojinin bilinç, eylem ve etkileşim gibi sosyal-psikolojik fenomenler üzerinde odaklanması gerektiği görüşüne sahiptir.

<*xGeorge Herbert Mead (1863-1931)* Chicago okulu ve sembolik etkileşimcilik ile bağlantılı olan en önemli düşünür, bir sosyolog değil bir filozof olan George Herbert Mead idi.[4] Mead 1894'te Chicago Üniversitesi'nde felsefe öğretmeye başladı ve 1931 'de ölümüne kadar orada ders verdi (Chriss, 2005b; G. Cook, 1993). Mead'in sosyoloji kuramı tarihindeki önemi göz önünde tutulduğunda, sosyoloji değil felsefe dersleri vermesi ve yaşamı boyunca görece daha az yayın yapması nedeniyle, durumu biraz çelişiktir. İki durum bu çelişkiyi kısmen çözüme kavuşturdu. Birincisi, o, felsefe bölümünde sosyal psikoloji alanında dersler verdi ve sosyolojideki birçok lisansüstü

[4] Buna katılmayan bir görüş için bkz. J. D. Lewis ve Smith (1980).

entelektüel yaşamının merkezi olan Almanya'ya geçti. Park. Berlin'de, eseri Park'ın sosyolojisi üzerinde derin bir etkiye sahip olan Georg Simmel ile karşılaştı. Gerçekte Park'ın aldığı *tek* sosyolojik eğitim. Simmel'in dersleriydi. Park bu durumu şöyle ifade etti; "Toplum ve insan doğası hakkındaki bilgimin çoğunu kendi gözlemlerimden edindim" (1927/1973:257). Park 1904'te Heidelberg Üniversitesi'nde doktora tezini tamamladı. O, tipik olarak, tezden tatmin olmadı: "Göstermek zorunda olduğum o küçük kitaptı ve ondan utandım" (Matthews, 1977:57). O, Chicago Üniversitesi'ndeki yaz öğretimi işini reddetti ve daha önce gazete işinden ayrılmış olduğu gibi akademiden de ayrıldı.

Park'ın. toplumsal iyileştirmeye katkıda bulunmaya duyduğu gereksinim, onun, Belçika Kongo'sunda o zamanlar meydana gelen vahşet ve sömürüyü hafifletmeye yardımcı olmak için kurulan Kongo Reform Demeği'nin tanıtım bürosunun sekreteri ve başkanı olmasına yol açtı. Bu dönemde, Booker T. Washington ile karşılaştı ve siyah Amerikalıların kaderini iyileştirme hedefi ilgisini çekti. Washington'un sekreteri oldu ve Tuskegee Kurumu'nun etkinliklerinde anahtar bir rol oynadı. 1912'de Tuskegee'de ders veren Chicago sosyologu W. I. Thomas ile karşılaştı. Thomas onu. Chicago'daki lisansüstü öğrencilerin küçük bir grubuna "Amerika'da Siyahlar'' konusunda bir ders vermesi için davet etti ve Park 1914'te dersi verdi. Ders başarılıydı ve o. sonraki yıl bu dersi iki katı kalabalık bir kitleye tekrar verdi. Bu zaman içinde Amerikan Sosyoloji Topluluğu'na katıldı ve sadece on yıl sonra onun başkanı oldu. Park, yavaş yavaş, Chicago'da daimi kadroya atanmayı sağlamaya çalıştı ancak 59 yaşında olduğu 1923'e kadar profesörlüğü elde edemedi. Chicago Üniversitesi'nin üyesi olduğu yaklaşık yirmi yıl boyunca, sosyoloji bölümünün entelektüel yönelimini biçimlendirmede anahtar bir rol oynadı.

Park. Chicago'dan 1930'ların başında emekli olduktan sonra bile gezginciliği sürdürdü. Yaklaşık 80 yaşına kadar Fisk Üniversitesi'nde dersler verdi ve araştırmalar yönetti. Sık sık seyahatler yaptı. 7 Şubat 1944'te 80inci doğum gününden bir hafta önce öldü.

öğrencisi bu dersleri aldı. Onun fikirleri bu öğrencilerin bazıları üzerinde köklü bir etkiye sahip oldu. Bu öğrenciler Mead'in fikirlerini, sosyoloji bölümünde Park ve Thomas gibi kimselerden aldıkları fikirlerle birleştirdiler. O zamanlar sembolik etkileşimcilik olarak bilinen bir kuram olmamasına karşın bu kuramı, söz konusu farklı girdiler üzerinden öğrenciler oluşturdu. Böylece, sonradan sembolik etkileşimi geliştiren kimseler üzerinde Mead'in derin, kişisel bir etkisi oldu. İkincisi, bu öğrenciler Mead'in derslerinde aldıkları notları bir araya getirdiler ve ölümünden sonra onun adına bir kitap yayımladılar. *Zihin*, *Benlik ve Toplum* (Mead, 1934/1962) adlı bu eser onun fikirlerini sözlü alandan yazılı geleneğe taşıdı. Bugüne kadar yaygın bir şekilde okunan bu kitap, sembolik etkileşimciliğin temel entelektüel dayanağını oluşturur.

Mead'in fikirlerini Bölüm 14'te ele almaktayız, fakat burada, onu tarihsel olarak konumlandırmak için birkaç noktanın altını çizmek gerekir. Mead'in fikirlerinin psikolojik davranışçılık bağlamında görülmesi gerekir. Mead, bu yönelimden epeyce

etkilendi ve birçok ilkesini kabul etti. O, bu yönelimin birey ve davranışı üzerinde odaklanmasını benimsedi. O, davranışçıların bireylerin davranışlarıyla ilişkili olan ödüller ve maliyetlerle ilgilenmesini akıllıca buldu. Mead'i rahatsız eden, davranışçılığın yeterince ileriye gitmemiş görünmesiydi. Yani, davranışçılık, bilincin bilimsel araştırmaya uygun olmadığını iddia ederek onu ciddi olarak dikkate almadı. Mead buna şiddetle karşı çıktı ve davranışçılığın ilkelerine, zihnin çözümlenmesini dahil etmeye çabaladı. Mead böyle yaparak Cooley'inkine benzer bir odaklanma ileri sürdü. Fakat Cooley'in konumu bilim dışı görünmesine karşın Mead psikolojik davranışçılığın son derece bilimsel ilkeleri ve yöntemlerini genişletme yoluyla bilincin daha bilimsel bir kavranışını vaat etti.

Mead, başlıca AvrupalI kuramcıların çoğunun ileri sürdükleri öncelikle toplumla ilgili kuramların tümüyle karşısında duran bir sosyal-psikoloji kuramını Amerikan sosyolojisi içinde geliştirdi (Sahlins, 2000). En önemli istisna Simmel'di. Bu yüzden, sembolik etkilcşimciliğin önemli bir bölümü, Simmel'in (Low, 2008) eylem ve etkileşimle ilgisi ve Mead'in bilinçle ilgisi üzerinden geliştirildi. Bununla birlikte, böyle bir odaklanma, hem Mead'in eserinde hem de genel olarak sembolik etkileşimde toplumsal ve kültürel düzeylerde bir zayıflığa yol açtı.

Chicago Sosyolojisinin Zayıflaması

Chicago sosyoloji 1920'lerde zirvesine ulaştı ancak 1930'larda Mead'in ölümü ve Park'ın ayrılışı ile bölüm Amerikan sosyolojisindeki merkezi önemini kaybetmeye başladı (Cortese, 1995). Fred Matthcws (1977, ayrıca bkz. Bulmer, 1984) Chicago sosyolojinin düşüşünün bazı nedenlerini belirlemiştir, bunlardan ikisi son derece önemlidir.

İlk olarak, disiplin bilimsel olmaya özen göstererek gitgide büyümüştü -yani gelişkin yöntemler ve istatistiksel çözümlemeler kullanarak. Bununla birlikte Chicago okulu, çoğunlukla araştırdıkları insanların kişisel yönelimleri (Thomas'ın ifadesiyle "durum tanımları") üzerinde odaklanan betimsel, etnografik çalışmaları vurgulamakla (Prus, 1996) tanındı. Park zamanla istatistiği küçümsemeye başladı (onu "salon büyücülüğü" olarak adlandırdı) çünkü istatistik öznellikle, özel durumla ve özgün olanla ilgili çözümlemeyi yasaklar gibiydi. Chicago'da niceliksel yöntemlerle önemli çalışmaların yapılmış olması gerçeği (Bulmer, 1984: 151-189), Chicago'nun niteliksel yöntemlere aşırı yakınlaşmasıyla birlikte unutulmaya başladı.

İkincisi, Chicago dışından gitgide daha fazla birey, Chicago'nun Amerikan Sosyoloji Topluluğu'ndaki ve *American Journal of Sociology 'deki* egemenliğine karşı çıktı. Doğu Sosyoloji Topluluğu 1930'da kuruldu ve Doğulu sosyologlar genel olarak Ortabatı özel olarak ise Chicago'nun egemenliği hakkında daha fazla ses çıkarmaya baladılar (Wiley, 1979:63). 1935'te Chicago'ya karşı isyan, demeğin sekreterinin Chicago dışından birinin olmasına ve yeni bir kurumsal derginin, *American Sociological Review"m* kurulmasına yol açtı (Lengermann, 1979). Wiley'e göre, "Chicago okulu çok büyük bir meşe gibi devrilmişti" (1979: 63). Bu durum, başka güç merkezlerinin, en başta Harvard'ın ve Ivy Ligi'nin (Kuzeydoğu Amerika'daki sekiz seçkin üniversiteden oluşan grup) gelişiminin işaretiydi. Sembolik etkileşimcilik büylik ölçüde belirsiz, sözlü bir gelenekti ve bu haliyle Ivy Ligi ile özdeşleşen yapısal işlevselcilik gibi daha açık ve yazılı kuramsal sistemlerin gelişmesi için zeminden yoksundu (Rock, 1979: 12).

Sosyolojinin İlk *Döneminde Kadın*

Chicago Üniversitesi'nde önceki kısımda betimlenen gelişmelerle eşzamanlı olarak hatta bazen onlarla ittifak içinde, buna ek olarak Durkheim, Weber ve Simmel'in Avrupa sosyolojisi oluşturmalarıyla aynı zamanda ve bazen onlarla da ittifak içinde, toplumsal reformcuların geniş ve beklenmedik bir şekilde bağlantılı ağını oluşturan bir grup kadın da öncü sosyoloji kuramları geliştiriyorlardı. Bu kadınlar arasında Jane Adams (1860-1935), Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), Anna Julia Cooper (1858-1964), Ida Wells-Bamett (1862-1931), Marianne Weber (1870-1954) ve Beatrice Potter Webb (1858-1943) bulunuyordu. Cooper'ın muhtemelen istisna oluşuyla birlikte hepsinin Jane Addams ile ilişkileri vasıtasıyla bağlantıları kurulabilir. Onların sosyologlar veya sosyoloji kuramcıları olarak disiplinin konvansiyonel tarihleri içinde bilinmemesi veya kabul görmemesi, sosyoloji disiplini içinde toplumsal cinsiyet politikalarının gücüne yönelik ve sosyolojinin kendine özgü pratiklerin temelde düşüncesiz ve eleştirisiz yorumlanışına yönelik ürpertici bir tanıklıktır. Bu kadınlardan her birinin sosyolojik kuramı, bireysel bir kuramsal çabanın sonucu olmasına karşın, onlar, topluca okundukları zaman, ilk dönem feminist sosyoloji kuramının uyumlu ve birbirini tamamlayan bir açıklamasını temsil ederler.

Onların kuramlarının başlıca ayırt edici özellikleri, profesyonel sosyolojinin gelişiminde onların göz ardı edilmesini kısmen açıklama ihtimali olan ayırt edici özellikler şunlardır: (1) kadınların deneyimleri, yaşantıları ve eserlerinin erkeklerinkiyle eşit öneme sahip olduğunun vurgulanması; (2) yerleşik ve cisimleşmiş bir görüş açısından konuştuklarının farkında olma ve bu nedenle genellikle eril sosyoloji kuramının bağlantılı olacağı otoriter kuram yapmanın buyurgan nesnellik edasıyla konuşmama (Lemert, 2000); (3) sosyolojinin ve sosyoloji kuramının amacının toplumsal reform olduğu şeklindeki fikir -yani hedef bilgi aracılığıyla insanların yaşantılarım iyileştirmek; (4) onların zamanında düzeltilmesi gereken başlıca sorunun eşitsizlik olduğu iddiası. Bu ilk kadınları birbirlerinden en çok farklılaştıran şey, üzerinde odaklandıkları eşitsizliğin -toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf veya bu etmenlerin kesişimidoğası ve ona çözüm bulmaktı. Ancak bu kadınların hepsi görüşlerini, içinde yaşadıkları Kuzey Atlantik toplumlarını şekillendiren ve değiştiren toplumsal ve siyasal aktivizme tercüme ettiler ve bu aktivizm, onlar için sosyolojinin uygulanmasına verdikleri anlam kadar kuram geliştirmeye verdikleri anlamın bir parçasıydı. Onlar, toplum bilimi araştırmasına, kendilerinin hem kuramsal hem de aktivist sosyoloji etkinliklerinin bir parçası olarak inanıyorlardı ve toplum bilimi yönteminin üst düzeyde yaratıcı yenilikçileriydiler.

Gelişen sosyoloji disiplini, sosyologlar ve sosyoloji kuramcıları olarak bu kadınları marjinalleştirdikçe, onların aktivizmini bu kadınların "sosyolog olmamalarfm açıklayan gerekçeler olarak kullanırken onların araştırma yöntemlerini kendi pratikleri arasına kattı. Böylece onlar sosyologlar olarak anılmaktan çok sosyal aktivistler ve sosyal çalışmacılar olarak anıldılar. Onların mirası, eyleme olduğu kadar düşünceye de çağıran bir sosyoloji kuramıdır.

W.E.B. Du Bois ve Irk Ayrımı[5]

W. E. B. Du Bois (1868-1963) uzun süre bir sosyoloji bölümünde (Atlanta Üniversitesi) ders vermesine rağmen genellikle bir kuramcı olarak düşünülmesi bir yana bir sosyolog olarak bile düşünülmez. O, Renkli İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik'in (RİGUB) (National Association for the Advancement of Colored People) de içinde bulunduğu çeşitli sivil hak örgütlerinde kuruculuk ve liderlik rolü nedeniyle daha çok bir kamu entelektüeli olarak bilinir. Bununla birlikte onun çok sayıda yazısında güçlü bir sosyoloji vardır ve Du Bois (Marx gibi) kuram ve pratiği birbirinden ayırmaya isteksiz olmasına rağmen yazılarının birçoğunda kuram olarak görülebilecek bir dizi soyut fikir bulunmaktadır. Yani o, aslında kendi içinde kuramla ilgilenmekten çok sivil hakları, öncelikle de Afrikalı Amerikalıların sivil haklarını geliştirmeye hizmet eden soyut fikirler geliştirdi.

Du Bois'nın sosyoloji içindeki itibarı büyük ölçüde onun ampirik araştırması olan *Filedelfiyalı Zenci'ye (The Philadelphia Negrö)* (1899/1996) dayanır. Philadelplıia'nın yedinci bölgesiyle ilgili bu araştırmayı Du Bois tek başına yapmıştır ve birçok yöntem kullanmış olmasına karşın en iyi öncü bir etnografı olarak bilinir. Uzun süren meslek yaşamı boyunca Du Bois inanılmaz sayıda kitap, makale ve başyazı yazdı ancak çok azı ilk bakışta "kuram" olarak görülecektir. Bununla birlikte, onun eserinde, özellikle onun kendi yaşantısı üzerine düşünceler bağlamında ilginç kuramsal fikirler geliştirmesini sağlayan birkaç özgün otobiyografik çalışması (en iyi bilineni *Siyah İnsanların Ruhları'* dır *(The Souls of Black Folk)* [Du Bois, 1903/1996]) içinde kuram vardır. Onun, "bütün tarihin merkez düşüncesi" (Du Bois, 1897/1995:21) olarak kavradığı "ırk fikri"ne ve sadece Birleşik Devletler'e değil dünyanın çoğu yerine çekilmiş olarak gördüğü "ırk ayrımf'na olan ilgisi tümüyle kuşatıcı bir ilgiydi. Onun en iyi bilinen kuramsal fikirlerinden biri Afrikalı Amerikalılar ve beyazlar arasında açık bir ayrım veya engel oluşturan *peçe*dir. Bu imge, bir duvarı değil, her ırkın diğerini onun aracılığıyla görebileceği ancak buna rağmen ırkları ayırmaya yarayan ince, delikli bir nesneyi ifade eder. Bir başka anahtar kuramsal fikir, bir "iki-lik" anlayışı veya Afrikalı Amerikalılar arasında kendilerini ötekilerin gözüyle görme ve ölçme düşüncesi anlamına gelen *çift-bilinçtir.* Du Bois'nın eserinde eksiksiz bir toplum kuramı yoktur ancak Birleşik Devletler'deki veya dünyadaki ırk ve ırk ilişkileri hakkında bir dizi kuramsal fikir vardır. Son yıllarda çokkültürlülük (ve feminist) kuramlarının yükselişi ile birlikte Du Bois'nın ırk üzerinde odaklanması ve onun dünyayı Afrikalı Amerikalıların bakış açısından görüşü, çok sayıda yeni hayranı daha da önemlisi yaklaşımlarını onun öncü fikirleri, bakış açıları ve vaatleri üzerine inşa eden düşünürleri kendine çekmektedir.

Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı

Harvard'ın Yükselişi, Ivy Ligi ve Yapısal İşlevselcilik

Harvard'da sosyolojinin yükselişini 1930'da Pitirim Sorokin'in gelişine bağlayabiliriz

[5] Bu bölümün sonunda ve Bölüm 14'de ırk kuramının daha spesifik ve çağdaş biçimini -eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlan- tartışacağız.

(Avino, 2006; JefTries, Johnston, 1995). Sorokın, Harvard'a geldiğinde orada sosyoloji bölümü yoktu ancak onun birinci yılının sonunda bir sosyoloji bölümü oluşturuldu ve Sorokin onun başkanlığına atandı. Sorokin bir sosyoloji kuramcısı olmasına ve 1960'lara kadar yayın yapmaya devam etmesine karşın günümüzde beklenmedik bir şekilde onun eserinden çok az alıntı yapılır. Bir dereceye kadar olsa da (örneğin, Tiryakian, 2007b) hâkim görüş açısından onun eseri zamana yeterince dayanamamıştır. Sorokin'in uzun dönem için önemi, Harvard sosyoloji bölümünün oluşturulması ve sosyolojide öğretim görevlisi kadrosuna Talcott Parsons'm (Harvard'da ekonomi alanında öğretim görevlisiyken) alınması olmuştur. Parsons, Avrupalı kuramcıları Amerikalı izleyicilere sunması, kendi sosyoloji kuramları ve kendileri de başlıca sosyoloji kuramcıları olan çok sayıda öğrencisi nedeniyle Amerikan sosyolojisi içinde hâkim bir şahsiyet haline geldi.

Talcott Parsons (1902-1979)

Parsons erkenden bazı denemeler yayınlamış olsa da onun erken yıllardaki başlıca katkısı, birçoğu tanınan sosyoloji kuramcıları olan lisansüstü öğrenciler üzerindeki etkisiydi. En meşhuru doktora derecesini 1936'da alan ve kısa sürede önemli bir kuramcı ve Columbia Üniversitesi'nde Parsonscı-tarz kuramlaştırmanın merkezi olan Robert Merton idi. Aynı yıl (1936) Kingsley Davis doktora derecesini aldı ve o, Wilbert Moore (Harvard derecesini 1940'da aldı) ile birlikte Parsons'm ve Parsonscılann önemli ürünlerinden biri haline gelecek olan yapısal-işlevselci kuram içindeki merkezi eserlerden birini yazdı. Ancak Parsons'ın etkisi 1930'larla sınırlı değildi. Kayda değer bir şekilde o, 1960'lara kadar büyük etkiye sahip lisansüstü öğrenciler yetiştirdi.

Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı'*nı *{The Structure of Social Action*) yayınladığı 1937 Parsons ve Amerikan sosyoloji kuramı için en önemli yıldı. Bu kitap dört temel nedenle Amerika'daki sosyoloji kuramı için önemliydi. Birincisi, bu eser, Avrupa'ya ait olan büyük ölçekli kuramlaştırma biçimini Amerikalı izleyicilere tanıtmayı sağladı. Kitabın çoğunluğu, Durkheim, Weber ve Pareto'ya ayrılmıştır. Onun bu kuramcılarla ilgili yorumları bu kuramcıların Amerikan sosyolojisi içindeki imajını yıllarca şekillendirmiştir.

İkincisi, Parsons, Durkheim, Weber ve Pareto'nun eserlerini vurguladığı halde dikkatini, Marx'a veya Simmel'e neredeyse hiç vermemiştir (D. Levine, 1991a). Sonuçta Marxçı kuram, büyük ölçüde meşru sosyolojiden dışlanmış olmayı sürdürdü.

Üçüncüsü, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, sosyolojik kuramlaştırmanın sosyolojik etkinliğin meşru ve anlamlı bir parçası olduğunu ortaya koymuştur. O zamandan beri Birleşik Devletler'de gerçekleşen kuramlaştırma Parsons'ın eserine çok şey borçludur (Lidz, 2000).

Son olarak, Parsons sosyoloji üzerinde köklü bir etkisi olacak spesifik sosyoloji kuramlarını savunmuştur. Başlangıçta Parsons, bir eylem kuramcısı olarak düşünüldü ve kendisi de öyle olduğunu düşündü (Joas, 1966). O, eyleyenler ve onların düşünceleri ve eylemleri üzerinde odaklanmış göründü. Ancak Parsons, 1937'deki çalışmasının bitmesi ile ve sonraki çalışmalarında gittikçe artarak, büyük-ölçekli toplumsal ve kültürel sistemler üzerinde odaklanan yapısal-işlevselci bir kuramcı olmaya daha fazla yaklaştı. Parsons, bu kuramlar arasında hiçbir çatışma olmadığını savunmasına karşın, en fazla yapısal işlevselci olarak bilinmeye başladı ve sosyoloji içinde egemen olan ve bu konumunu 1960'lara kadar sürdüren bu kuramın ilk savunucusuydu. Par-

sons'm ve yapısal işlevselciğin kuramsal gücü, büyük-ölçekli toplumsal yapılar ve kurumlar arasındaki ilişkileri betimlemede yatar.

Parsons'ın yapısal-işlevselci kuramı üzerine başlıca açıklamaları 1950'lerin başlarında birkaç eserde, en dikkat çekeni *Toplumsal Sistem'*de *{The Social System)* (1951) ortaya çıktı (Barber, 1994). Parsons, bu eserde ve başkalarında toplumun yapıları ve onların birbirleriyle ilişkisi üzerinde yoğunlaşma eğilimindeydi. Bu yapıların karşılıklı olarak birbirini desteklediği ve dinamik bir dengeye doğru yöneldikleri düşünüldü. Vurgu, toplumun çeşitli öğeleri arasında düzenin nasıl sürdürüldüğü üzerineydi (Wrong, 1994). Değişim düzenli bir süreç olarak görüldü ve Parsons (1966, 1971) nihayet toplumsal değişimin yeni evrimci bir görüşünü benimsedi. Parsons, yalnızca, başlı başına toplumsal sistemle ilgilenmedi, onun diğer *eylem sistemleriyle,* özellikle kültürel ve kişilik sistemiyle ilişkisiyle de ilgilendi. Ancak onun sistemler arası ilişkiler hakkındaki temel görüşü, onun sistem içi ilişkiler hakkındaki görüşüyle aynıydı; yani onlar, uyum, uzlaşma ve düzen tarafından tanımlanıyordu. Başka bir ifadeyle, çeşitli toplumsal yapılar, birbirleri için çeşitli pozitif *işlevler* yerine getirir.

Böylece Parsons'ın niçin öncelikle bir *yapısal işlevselci* olarak tanımlandığı açıklık kazanır. Onun şöhreti arttıkça, Birleşik Devletler'de yapısal-işlevsel kuramın gücü de arttı. Onun eseri bu kuramın merkezinde bulunur ancak onun öğrencileri ve taraftarları, aynı zamanda. Birleşik Devletler'de hem bu kuramı hem de bu kuramın nüfuzunu genişletmeye ağırlık verdiler.

Parsons, Birleşik Devletler'de sosyoloji kuramı tarihi içinde bir dizi önemli ve pozitif rol oynamış olsa da, onun eserinin olumsuz sonuçları da olmuştur (Holton, 2001). Birincisi, Avrupalı kuramcıların yorumlarını ortaya koydu ki bu yorumlar onlarınkinden çok, kendine ait kuramsal yönelimi yansıtıyor gibiydi. Başlangıçta, çok sayıda Amerikalı sosyolog, Avrupalı ustalarının yanlış yorumlarına maruz kaldı. İkincisi, daha önce belirtildiği gibi, kariyerinin ilk zamanlarında Parsons, Marx'ı büyük ölçüde ihmal etti, bu da uzun yıllar Marx'ın fikirlerinin sosyolojinin çeperinde kalmasıyla sonuçlandı. Üçüncüsü, yıllar içinde geliştiği biçimiyle kendi kuramının bir dizi zayıflığı vardı. Bununla birlikte Parsons'ın Amerikan sosyolojisindeki üstünlüğü eleştiricilerin uzun yıllar susturulmalarına veya bastırılmalarına neden oldu. Parsons'ın kuramının ve genel olarak yapısal işlevselciliğin zayıflıkları çok daha sonraki zamanlara kadar tam olarak ortaya konulmadı.

Ancak 1930'ların başına ve Harvard'daki diğer gelişmelere dönerek, oradaki diğer önemli şahsiyet olan George Homans'ı inceleyerek Harvard'daki bölümü büyük ölçüde anlayabiliriz.

George Homans (1910-1989)

Zengin bir Bostonlu olan George Homans lisans derecesini 1932'de Harvard'da elde etti (Homans, 1962, 1984; ayrıca bkz. Bell, 1992). O, Büyük Bunalımın bir sonucu olarak işsizdi ancak beş parasız değildi. Bir fizyolog olan L. J. Henderson, 1932 sonbaharında Vilfredo Pareto'nun kuramlarını içeren bir ders veriyordu, Homans katılması için davet edildi ve o da bunu kabul etti. (Parsons, Pareto seminerlerine de katıldı.) Homans'ın niçin Pareto ile yakınlaştığı ve ondan hoşlandığını açıklayışı, niçin Amerikan sosyoloji kuramının son derece muhafazakâr, son derece anti-Marxist olduğu hakkında çok şey söyler;

> Pareto'dan hoşlanmamın nedeni zaten inanmaya hazır olduğum şeye açıklık getirdi. ... Bazıları modem sosyolojinin büyük kısmının devrimcilerin görüşlerine cevap vermeye yönelik bir çaba olduğunu söylemiştir. Ben, görece zengin ailesini reddetmemiş olan Bostonlu bir Cumhuriyetçi olarak otuzlarda özellikle Marxistlerin kişiliğime yönelik saldırısı altında olduğumu hissettim. Pareto'ya inanmaya hazırdım çünkü o bana bir savunma sağladı.
>
> (Homans, 1962:4)

Homans'ın Pareto'nun düşünceleri ile karşılaşması, 1934'te yayınlanan *Pareto'ya Giriş (An Introduction tu Pareto)* (Charles Curtis ile birlikte yazıldı) kitabıyla sonuçlandı. Bu kitabın yayını, Pareto'nun eseri o zamana kadar okuduğu tek sosyoloji kitabı olmasına karşın Homans'ı bir sosyolog yaptı.

1934'te Homans, Harvard'da doktora programıyla bağlantılı sorunların üstesinden gelmek için açılan bir programda araştırma bursu [junior fellow] alarak çalışmaya başladı. Gerçekte, Homans, zamanın önemli sosyoloji şahsiyetlerinden biri olmasına karşın asla doktora derecesi almadı. Homans 1939'a kadar kıdemsiz bir üyeydi ve o yıllarda daha fazla sosyoloji birikimi edindi. 1939'da o, sosyoloji bölümüne katıldı ancak bu bağlantı savaş dolayısıyla koptu.

Homans savaştan döndüğünde Harvard'da toplumsal ilişkiler bölümü Parsons tarafından kurulmuştu ve Homans o bölüme katıldı. O, Parsons'ın eserinin bazı boyutlarını takdir etmesine rağmen Parsons'ın kuramlaştırma tarzına yönelik son derece eleştireldi. İki insan arasında sonradan birçok kitabın ve derginin sayfalarında açıkça ortaya çıkan uzun-süreli bir alışveriş başladı. Temelde, Homans, Parsons'm kuramının hiçbir şekilde bir kuram olmadığını, bundan çok, içinde toplumsal dünyanın çoğu boyutlarının yer aldığı entelektüel kategorilerin çok geniş bir sistemi olduğunu savundu. Dahası, Homans, kuramın toplumsal dünyanın dikkatli gözlemleri üzerine kurulması gerektiğine inandı. Bununla birlikte, Parsons'm kuramı genel kuramsal düzeyde başladı ve ampirik düzeye doğru ilerledi.

Homans kendi eserinde birçok yıla yayılmış deneysel gözlemi topladı fakat bu verileri çözümleyecek tatmin edici bir kuramsal yaklaşımı ancak 1950'lerde geliştirdi. Bu kuram, Harvard'daki meslektaşı B. F. Skinner'in fikirleri içinde en iyi ifade edildiği biçimiyle psikolojik davranışçılık idi. Homans, bu bakış açısının temelinde kendi alışveriş kuramını geliştirdi. Kuramsal gelişimin hikâyesini bu bölümde daha sonra toparlayacağız. Burada hayati nokta, Harvard ve onun başlıca kuramsal ürünü olan yapısal işlevselciliğin sosyolojide 1930'larda Chicago okulu ve sembolik etkileşimciliğin yerini alarak rakipsiz hale geldiğidir.

Chicago Okulu'nun Gerilemesi

Mead'in ölümü, Park'ın ayrılışı, doğulu sosyologların isyanı ve *American Sociological Review*'in kurulması ile birlikte 1930'larda Chicago Okulu'nu zayıflarken bırakmıştık. O, 1950'lerin başına kadar sosyolojide önemli bir kuvvet olmayı sürdürdü.

Bu dönemde Chicago bölümünde merkezi şahsiyet Herbert Blumer (1900-1987) idi (Blumer, 1969a; Maines, 2005). O, Chicago'da Mead, Cooley, Simmel, Park, Thomas ve diğerlerinin eserlerinde geliştirilen kuramsal yaklaşımın önde gelen yorumlayıcılarından biriydi. Aslında, 1937'de *sembolik etkileşimcilik* ifadesini icat eden oydu. Blumer, Chicago'daki öğretim etkiliği vasıtasıyla bu geleneğin canlı tutulmasında kilit

bir rol oynadı. Sembolik etkileşimciliğin 1950'lere kadar hayatta kalmasını sağlayan bir dizi deneme yazdı. Bu telaşlı etkinliğe karşın, Chicago okulu, özellikle 1952'de Blumer'in Chicago'dan Berkeley'deki Califomia Üniversitesi'ne geçişiyle birlikte, gerilemeye girmişti. Chicago okulunun durumu ne olursa olsun, Chicago geleneği başlıca yandaşları ülkeye ve dünyaya yayılmış olarak bugüne kadar hayatta kaldı (Sandstrom, Martin ve Fine, 2001).

Marxçı Kuramdaki Gelişmeler

1900'lerin başlarından 1930'lara kadar Marxçı kuram ana akım sosyoloji kuramından büyük ölçüde bağımsız gelişmeyi sürdürdü. Bu durumun en azından kısmen istisnası, eleştirel okul veya Frankfurt okulunun ilk dönem Hegelci Marxizmden ortaya çıkışıydı.

Marxçı kuramın gelişimine yönelik bir okul fikri Felix J. VVeil'den gelmişti. Toplumsal Araştırma Enstitüsü 3 Şubat 1923'te Frankurt, Almanya'da resmen kuruldu (Jay, 1973; Wiggershaus, 1994; Wheatland, 2009). Yıllar içinde Marxçı kuramın en ünlü düşünürlerinin bazılarının, eleştirel okulla bağlantısı vardı -Max Horkheimer (Schulz, 2007a), Theodor Adomo (Schulz, 2007b), Erich Froırım (N. McLaughlin, 2007), Hcrbert Marcuse (Dandaneau, 2007a) ve daha geç dönemde Jurgen Habermas.

Enstitü, Almanya'da 1934'e kadar faaliyet gösterdi ancak o zamandan itibaren Nazi rejimi altında durum giderek daha fazla rahatsız edici oldu. Enstitüye egemen olan Marxçı fikirlerin Nazilere pek yararı yoktu ve Enstitüyle bağlantısı olanların birçoğu Yahudi olduğu için Nazilerin onlara karşı düşmanlıkları arttı. Enstitünün başkanı olarak Horkheimer 1934'te Columbia Üniversitesi'nin rektörü ile Enstitü'nün durumunu konuşmak için New York'a geldi. Hiç beklemediği bir şekilde Horkheiıner'den Enstitü'yü üniversiteye bağlaması istendi ve kampüste ona bir bina bile sunuldu. Ve böylece Marxist kuramın merkezi kapitalist dünyanın merkezine taşındı. Dünya savaşının sonuna kadar Enstitü orada olmayı sürdürdü ancak savaştan sonra onun Almanya'ya dönmesi için baskılar arttı. Horkheimer 1949'da Almanya'ya döndü ve Enstitü'yü de beraberinde getirdi. Enstitü'nün kendisi Almanya'ya taşınmasına karşın onunla bağlantısı olan şahıslardan birçoğu, bağımsız uğraşılara yöneldi.

Eleştirel kuramın en belirgin boyutlarından birkaçının üstünde durmak önemlidir (Calhoun ve Karaganis, 2001). Enstitünün ilk yıllarında onunla bağlantısı olanlar, dikkatlerinin önemli bir kısmını ekonomik alana veren oldukça geleneksel Marxistler olma eğilimindeydiler. Ancak 1930 civarında, bu düşünürler grubu, dikkatini ekonomiden modem kapitalist toplumda başlıca bir kuvvet olarak görmeye başladığı kültürel sisteme özelllikle "kültür endüstrisi''ne (Lash ve Lury, 2007) kaydırmasıyla büyük bir değişim meydana geldi. Bu, daha önce Georg Lukâcs gibi Hegelci Marxistlerin benimsediği görüşle uyumluydu ve onun bir uzantısıydı. Eleştirel kuramcılar, kültürel alanı anlamalarında kendilerine yardımcı olan Weber'in eserlerinin çekimine girdiler. Marx ve Weber'i birleştirme böylece "Weberci Marxizm"i[6] yaratma çabası (Dahms, 1997; Lowy, 1996), eleştirel okula özgün yönelimlerinden bazılarını sağladı ve sonraki yıllarda Marxçı kurama ilgi göstermeye başlayan sosyologlar için onu daha meşru hale getirdi.

Eleştirel okulun en azından bazı üyelerinin attığı ikinci önemli adım, Mancist-

[6] Bu nitelendirme bazı eleştirel kuramlara diğerlerinden daha çok uyar ve aynı zamanda çok çeşitli başka düşünürler için de geçerlidir (Agger, 1998).

lerin ilgi gösterdiği konuları araştırmak için Amerikan sosyologlarınca geliştirilen sıkı toplum-bilimsel teknikleri kullanmalarıydı. Bu durum, Weberci kuramın benimsenmesi gibi eleştirel okulu ana akım sosyologlar için daha kabul edilebilir hale getirdi.

Üçüncüsü, eleştirel kuramcılar, Freudçu birey yönelimli kuramı Marx ve Weber'in toplumsal ve kültürel kavrayışlarıyla bütünleştirmek için çabaladılar. Bu, çok sayıda sosyologa tek başına Marx'ın ya da Weber'in ortaya koyduğundan daha kapsayıcı bir kuram olarak göründü. Başka hiçbir şey olmasa bile bu türden apayrı kuramları birleştirme çabası, sosyologlara ve başka birçok entelektüele ilham verici olduğunu kanıtladı.

Eleştirel okul, 1920'lerden beri çok yararlı çalışmalar yaptı ve bunların önemli bir kısmı sosyologlar için ilgilidir. Bununla birlikte eleştirel okul, çok sayıda Amerikalı kuramcı tarafından "keşfedilınesf'nden önce 1960'ların sonuna kadar beklemek zorundaydı.

Kari Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi

Bu noktada Kari Mannheim'm (1893-1947) eseri kısaca anılmalıdır (Kettler ve Meja, 1995; Ruef, 2007). Macaristan'da doğan Mannheim önce Almanya'ya daha sonra İngiltere'ye göç etmek zorunda kaldı. Marx, Weber, Simmel ve yeni-Marxist Georg Lukâcs'dan etkilenen Mannheim, en çok bilgi sistemleri (örneğin, muhafazakârlık) üzerine eserinden dolayı bilinir. Gerçekte, bilgi sosyolojisi olarak bilinen çağdaş alanın oluşturulmasından neredeyse tek başına sorumludur. Aynı zamanda, Weber'in rasyonellikle ilgili eserinde geliştirilen temalarla Mannheim'ın daha özlü ve daha açık bir biçimde ilgilenerek onları toparlamaya yönelen rasyonellik üzerine düşüncesi de önemlidir (Ritzer, 1998).

Kari Mannheim 1930'lardan itibaren İngiltere'deki bir merkezden, bugüne kadar önemini sürdüren bir sosyoloji alanının -bilgi sosyolojisi- temelini oluşturan bir dizi kuramsal fikri geliştirmekle meşgul oldu (E. McCarthy, 2007, 1996; Stehr, 2001). Mannheim bir Marxist olmaktan çok uzak olsa da kuşkusuz, kendisinden önce gelenlerin birçoğunun, en başta Kari Marx'ın eserini kendisine dayanak yaptı. Temelde, bilgi sosyolojisi, bilginin, fikirlerin veya genel olarak entelektüel fenomenlerin sistematik araştırılmasını kapsar. Mannheim'a göre bilgi, toplumsal varoluş tarafından belirlenir. Örneğin, Mannheim, bir grubun fikirlerini o grubun toplumsal yapıdaki konumuyla ilişkilendirmeye çabalar. Mam, fikirleri, toplumsal sınıflarla ilişkilendirerek bunu yaptı ancak Mannheim, fikirlerin, toplum içindeki farklı konumların çeşitliliğiyle (örneğin, kuşaklar arasındaki farklılıklar) bağlantısını kurarak bu bakış açısını genişletir.

Mannheim, bilgi sosyolojisini oluşturmada önemli bir rol oynamasına ek olarak, muhtemelen en çok, iki sistem arasında ayrım yapması nedeniyle bilinir -*ideoloji ve ütopya* (B. Tumer, 1995). Bir ideoloji, mevcut olanı, geçmişin bakış açısından yorumlama yoluyla onu gizlemeye ve muhafaza etmeye çabalayan bir fikir sistemidir. Bunun tersine bir Ütopya ise gelecek üzerinde odaklanarak şimdiyi aşmaya çabalayan bir fikir sistemidir. İdeolojiler ve Ütopyalar arasındaki çatışma toplumda hep var olan bir gerçekliktir (Mannheim, 1931/1936).

C. WRİCHT MİLLS

Kısa Yaşam Öyküsü

C. Wright Mills 28 Ağustos 1916'da Texas, Waco'da doğdu (Dandancau. 2007b; Domhoff, 2005). O, geleneksel bir orta sınıf çevreden geliyordu: babası bir sigortacıydı ve annesi bir ev kadınıydı. Texas Üniversitesi'nde okudu ve 1939'da hem lisans hem de yüksek lisans derecesi elde etti. Sıradışı bir öğrenciydi, Texas'tan ayrılmadan önce iki önemli sosyoloji dergisinde makale yayımlatmıştı. Mills doktora çalışmasını Wisconsin Üniversitesi'nde yaptı ve doktora derecesini oradan aldı (Scimecca, 1977). İlk işine Maıyland Üniversitesinde başladı ancak 1945'ten ölümüne kadar kariyerinin çoğunu Columbia Üniversitesi'nde geçirdi.

Mills telaşlı bir insandı (Horowitz, 1983). O, 45 yaşında dördüncü kalp krizi sonucunda öldüğünde sosyolojiye bir dizi önemli katkıda bulunmuştu.

C. Wright Mills hakkında en çarpıcı şeylerden biri onun kavgacılığıydı; daima savaşta gibiydi. Fırtınalı kişisel yaşantısını, çok sayıda aşk ilişkisi, üç evlilik ve her evlilikten bir çocuk simgeler. Eşit ölçüde fırtınalı bir meslek yaşantısı vardı. Herkese ve her şeye karşı savaş içinde görünüyordu. Wisconsin'de bir lisansüstü öğrencisi olarak bazı hocalarıyla kavga etti. Daha sonra ilk denemelerinden birinde Wisconsin'deki bölümün eski başkanının sözde gizli eleştirisine girişti. Wisconsin'de kıdemli bir kuramcı olan Hovvard Beckeı 'dan "gerçek bir ahmak" olarak bahsetti (Horowitz, 1983). O, nihayet, Mills'den "mükemmel bir vurguncu, kendini beğenmiş, köşe dönme yeteneği olan genç adam ve at sürüp kurşun atan Texas kovboyu" olarak bahseden, ortak eser yazdığı Hans Gerth ile çatışmaya girdi (Horovvitz, 1983:72). Mills, bir profesör olarak Columbia'da izole edildi ve meslektaşlarından yabancılaştın İdi. Columbia'daki meslektaşlanndan biri şunlan söylemiştir:

> Wright ve benim aramda bir yabancılaşma yoktu. Biz yabancılaşmaya başladık. Aslında, Columbia Üniversitesi'nde onun ölümü üzerine düzenlenen anma töreninde veya toplantıda şöyle diyemeyecek tek kişi ben gibiydim: "Onun arkadaşıydım ancak biraz mesafeliydik". Tersi doğruydu.
>
> (aktaran Horovvitz. 1983:83)

Mills bir yabancıydı ve böyle olduğunun farkındaydı: "Ben. sadece bölge olarak değil yüreğimin derinliklerinde de başka bir yere aitim" (Horovvitz, 1983:84). Mills, *Toplumbilimsel Düşün* de *{The Sociological Imagination*) (1959) sadece döneminin hâkim kuramcısı olan Talcott Parsons'a değil, aynı zamanda hâkim yöntembilimcisi ve Columbia'dan meslektaşı olan Paul Lazaısfeld'e de meydan okudu.

Kuşkusuz Mills'in sadece arası insanlarla bozuk değildi. Amerikan toplumuyla da bozuktu ve bu topluma çeşitli cephelerden meydan okudu. Ancak en çarpıcısı, Mills, Sovyetler Birliği'ni ziyaret ettiğinde ve Amerikan toplumunun başlıca eleştirmeni olarak onuıiandınldığında, bu fırsatı, Sta!inciler tarafından sindirilen ve öldürülen ilk Sovyet liderlerinden birinin şerefine kadeh kaldırıp Sovyetler Birliği'ndeki sansüre saldırarak değerlendirdi: "Sovyetler Birliği'nde, Leon Trotsky'nin tüm eserlerinin yayınlandığı güne!" (Tilman, 1984:8).

C. Wright Mills, New York, Nyack'ta 20 Mart 1962'de öldü.

Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı

Yapısal İşlevselcilik: Zirve ve Gerileyiş

1940'lar ve 1950'ler paradoksal olarak yapısal işlevselciliğin hâkimiyetinin en fazla olduğu ve gerileyişinin başladığı yıllardı. Bu yıllarda Parsons eylem kuramından yapısal işlevselciliğe kayışını yansıtan kendisinin başlıca açıklamalarını ortaya koydu. Parsons'ın öğrencileri ülkenin her tarafına yayıldı ve başlıca sosyoloji bölümlerinin birçoğunda (örneğin Columbia ve Comell) üst konumlara yerleştiler. Bu öğrenciler, yaygın bir şekilde yapısal-işlevselci kurama katkılar olarak kabul edilen kendi çalışmalarını üretiyorlardı.

Bununla birlikte yapısal işlevselcilik, kuramsal egemenlik kazandıkça saldırıya manız kaldı ve bu saldırılar 1960'larda ve 1970'lerde doruğa ulaşana kadar arttı. C. Wright Mills, 1959'da Parsons'a saldırdı ve diğer başlıca eleştiriler, David Lockwood (1956), Alvin Gouldner (1959/1967, 1970; Chriss, 2005a) ve Irving Horowitz (1962/1967) tarafından ortaya konuldu. 1950'lerde bu saldırılar "gerilla akını'nından biraz fazlası olarak görüldü ancak sosyoloji 1960'lara geldiğinde yapısal işlevselciliğin hâkimiyeti açıkça tehlike altındaydı.

George Huaco (1986) yapısal işlevselciliğin yükselişi ve düşüşünü dünya düzeni içinde Amerikan toplumunun konumuna bağladı. 1945'ten sonra Amerika'nın dünyaya hâkim olmasıyla yapısal işlevselcilik sosyoloji içinde egemenlik kazandı. Yapısal işlevselcilik dünyada Amerika'nın hâkimiyetini iki biçimde destekledi. Birincisi, "her tarz, daha büyük sistemin korunmasına ve hayatta kalmasına katkıda bulunan sonuçlara sahiptir" (Huaco, 1986:52). İkincisi, denge üzerine yapısal-işlevsel vurgu (en iyi toplumsal değişim, değişimin olmamasıdır), "dünyada en zengin ve güçlü imparatorluk" olan Birleşik Devletler'in çıkarlarıyla çok iyi örtüştü. 1970'lerde Birleşik Devletler'in dünya hâkimiyetinin gerileyişi, yapısal işlevselciliğin sosyoloji kuramı içindeki üstün konumunu kaybedişiyle çakıştı.

Amerika'da Radikal Sosyoloji: C. Wright Mills

Gördüğümüz gibi ana akım Amerikan sosyologları arasında, Marxçı kuram büyük ölçüde ihmal edilmesine ve yerilmesine karşın C. Wriglıt Mills (1916-1962) bu durumun en çok dikkat çeken istisnasıydı. Mills, sosyoloji kuramı içinde Marxçı geleneğin canlı kalmasını sağlayan tek başına çabaları nedeniyle dikkate değerdir. Modern Marxçı sosyologlar, kuramsal sofistikelik açısından Mills'den ileri gittiler ancak yine de ona, zemini onların kendi çalışmaları için hazırlamaya yardımcı olan kişisel ve profesyonel etkinlikler nedeniyle önemli ölçüde borçludurlar (Alt, 1985-1986). Mills bir Marxist değildi ve 1950'lerin ortalarına kadar Marx'ı okumadı. Ondan sonra bile ulaşılabilir birkaç İngilizce çeviriyle sınırlı kaldı çünkü Almanca okuyamıyordu. Mills başlıca eserlerini o zamana kadar yayınladığı için bu eserler çok sofistike bir Marxist kuramdan haberdar değildi.

Mills, Marxist kurama ilgisindeki zayıflığını olduğu kadar radikal politikasını yansıtan iki önemli eser yayımladı. Birincisi, büyüyen mesleki bir kategorinin, beyaz-yakalı işçilerin durumunun iğneleyici bir eleştirisi olan *Beyaz Yakalılar*'dı *(White Collar)* (1951). İkincisi, Amerika'nın küçük bir işadamları, politikacılar ve askeri liderler grubunun hâkimiyeti altında olduğunu göstermeye çabalayan *İktidar*

Seçkinleri'ydi (The Power Elite) (1956). İkisi arasında sıkışıp kalan, kuramsal olarak en sofistike eseri olan ve Hans Gerth ile birlikte yazdığı (N. Gerth, 1993) *Karakter ve Toplumsal Yapı'*ydı (*Character and Social Structure)* (Gerth ve Mills, 1953).

Mills'in radikalizmi onu Amerikan sosyolojisinin periferisine itti. O, çokça eleştirinin hedefiydi ve sonuçta sosyolojinin sert bir eleştirmeni haline geldi. Eleştirel tutum, *Toplumbilimsel Diişiin de* (1959) doruğa ulaştı. Mills'in Talcott Parsons'ı ve onun büyük kuram pratiğini eleştirisinin özel bir önemi vardır.

Sosyolojide dışlanmış biri olan Mills 1962'de öldü. Bununla birlikte, 60'lar sona ermeden önce hem radikal kuram hem de Marxçı kuram (Levine, 2005) disiplinde önemli gedikler açacaktı.

Çatışma Kuramının Gelişimi

Marxizm ve sosyoloji kuramının gerçek anlamda birleştirilmesinin diğer bir öncüsü, yapısal işlevselciliğe alternatif olarak çatışma kuramının geliştirilmesiydi. Yukarıda gördüğümüz gibi yapısal işlevselcilik, çok geçmeden sosyoloji kuramı içinde liderliği elde eder etmez artan bir saldırıya maruz kaldı. Saldırı çok yönlüydü: yapısal işlevselcilik, politik açıdan muhafazakârlığı, statik yapılar üzerinde odaklanması nedeniyle toplumsal değişimi ele almadaki yetersizliği ve toplumsal çatışmayı yeterince çözümleyememesi gibi nedenlerle suçlandı.

Bu eleştirinin sonuçlarından biri, bir dizi sosyologun, yapıya yönelik bir alakayı çatışmaya yönelik bir ilgiyle bütünleştirme yoluyla yapısal işlevselciliğin sorunlarının üstesinden gelme çabasıydı. Bu çaba, çatışma kuramının, yapısal işlevselciliğe bir alternatif olarak geliştirilmesini oluşturuyordu. Bu çaba, ne yazık ki çoğu kez, kendisine ait çok az entelektüel bütünlüğü olan yapısal işlevselciliğin aynadaki görüntüsünden biraz fazlası olarak göründü.

Dikkate değer ilk çaba, toplumsal çatışmanın işlevleri üzerine Lewis Coser'ın (1956) kitabıydı (Delaney, 2005a; Javvorski, 1991). Açıkça, bu eser, toplumsal çatışmayı, dünyanın yapısal-işlevsel bir çerçevesi içinde ele almaya çabaladı. Çatışmanın işlevlerini dikkate almak yararlı olduğu halde çatışmayı araştırmaya, onun pozitif işlevlerinin çözümlenmesinden daha fazla önem verilmiştir.

Çatışma kuramının çoğunun en büyük sorunu, en fazla gereksinim duyduğu şeyden -Marxçı kuram içinde sağlam bir temel- yoksun olmasıydı. Sonuç olarak, Marxçı kuram, sosyoloji dışında epey geliştirildi ve üzerinde, sofistike bir çatışma kuramı geliştirilecek bir zemin sağladı. Burada bir istisna Ralf Dahrendorf'un (1929-2009) eseridir.

Dahrendorf, Marxçı kuramı iyi bilen Avrupalı bir bilim insanıydı. O, kendi çatışma kuramını Marxist gelenek içinde yerleştirmeye çabaladı. Bununla birlikte, sonunda, onun çatışma kuramı, Marxçı bir çatışma kuramından çok yapısal işlevselciliğin aynadaki görüntüsüne benzedi. Dahrendorf'un başlıca eseri olan *Endüstriyel Toplumda Sınıf ve Sınıf Çatışması (Class and Class Conflict in Industrial Society)* (1959) çatışma kuramı içindeki en etkili eserdi ancak bunun nedeni büyük ölçüde, bu eserin, ana akım sosyologların hoşuna giden yapısal işlevselciliğe benzemesiydi. Yani, Dahrendorf yapısal işlevselcilerle aynı çözümleme düzeyinde (yapılar ve kurumlar) çalıştı ve aynı konuların birçoğunu inceledi. Başka bir ifadeyle, yapısal işlevselcilik ve çatışma kuramı aynı paradigmanın parçalarıydı..Dahrendorf, toplumsal sistemin

boyutları düzgünce birbirine geçebileceği halde onlar arasında kayda değer ölçüde çatışma ve gerilimin de olabileceğini kavradı.

Sonunda, çatışma kuramı, sosyoloji kuramının tarihi içinde ulus ötesi bir gelişmeden biraz fazlası olarak görülmelidir. O, Marxçı kuramı yeterince izlemediği için başarısız oldu. 1950'ler ve 1960'lar Amerikan sosyolojisinin tam bir Marxçı yaklaşımı kabul etmesi için hâlâ çok erkendi. Ancak, çatışma kuramı, 1960'ların sonuna kadar bu kabul için zeminin hazırlanmasına yardımcı oldu.

Alışveriş Kuramının Doğuşu

1950'lerde başka bir kuramsal gelişme alışveriş kuramının yükselişiydi (Molm, 2001). Bu gelişme içindeki en önemli şahsiyet, daha önce tam da B. F. Skinner'in psikolojik davranışçılığının çekimine kapıldığında ayrıldığımız bir sosyolog olan George Homans idi. Skinner'in davranışçılığı Homans'm ve sosyolojinin alışveriş kuramıdır.

Homans, Skinner'in güvercinlerin davranışının açıklanmasına yardımcı olmak için geliştirdiği önermelerinin insanın toplumsal davranışının anlaşılması için nasıl yararlı olabileceğini ilk anda görmedi. Ancak Homans, küçük gruplarla ilgili sosyolojik araştırmaların ve ilkel toplumlarla ilgili antropolojik araştırmaların verilerini daha fazla incelediğinde, Skinner'in davranışçılığının uygulanabilir olduğunu ve onun, Parsonscı-tarz yapısal işlevselciliğe kuramsal bir alternatif sağladığını gördü. Bu farkediş 1961 'de Homans'm *Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri* kitabı (*Social Behavior: Its Elementary Forms)* ile sonuçlandı. Bu eser, sosyolojide önemli bir bakış açısı olarak alışveriş kuramının doğuşunu temsil etti.

Homans'ın temel görüşü, sosyolojinin can damarının, birey davranışı ve etkileşiminin araştırılmasında bulunduğu şeklindedir. O, çoğu sosyologu ilgilendiren bilinçle veya çeşitli türlerde büyük-ölçekli yapılar ve kurumlarla çok az ilgilendi. Onun temel ilgisi daha çok, insanların mevcut davranışlarını sürdürmelerine yol açan pekiştirme tarzları, ödüller ve maliyetlerdi. Homans, temelde, insanların geçmişte ödüllendirildiğini gördükleri şekilde davranmayı sürdürdüklerini savundu. Tersine, geçmişte maliyetli olduğunu gördükleri davranışlardan vazgeçerler. Davranışı anlamak için bir bireyin ödüller ve maliyetlerle ilgili tarihini anlamaya gereksinim duyarız. Bu nedenle, sosyolojinin odaklanması bilinç üzerinde veya toplumsal yapılar ve kurumlar üzerinde değil pekiştirme tarzları üzerinde olmalıdır.

Adının da ortaya koyduğu gibi alışveriş kuramı, sadece birey davranışı ile değil aynı zamanda ödüller ve maliyetlerin bir alışverişini kapsayan insanlar arasındaki etkileşim ile de ilgilenir. Öncül şudur; ödül alışverişi olduğunda etkileşimlerin devam etmesi olasıdır. Tersine, bir veya her iki tarafa maliyetli gelen etkileşimlerin devam etmesi çok daha az olasıdır.

Alışveriş kuramı içinde başka bir önemli çalışma, Peter Blau'nun 1964'te yayınlanan *Toplumsal Yaşamda Alışveriş ve İktidar'*dır (*Exchange and Power in Social Life).* Blau, temelde, Homans'ın bakış açısını benimsedi ancak önemli bir farklılık vardı. Homans, toplumsal davranışın temel biçimleriyle ilgilenmekten memnun olmasına rağmen Blau, eyleyenler arasındaki alışverişle başladı ancak hızlıca bu alışverişten doğan geniş yapılara doğru ilerleyerek bu temel biçimleri, yapısal ve kültürel düzeylerdeki alışveriş ile bütünleştirmek istedi. O, son olarak ise, büyük-ölçekli yapılar arasındaki alışverişlerle ilgilendi.

Richard Emerson (1981), yıllarca Homans ve Blau'nun gölgesinde kalmasına karşın alışveriş kuramı içinde merkezi bir kişilik olarak ortaya çıktı (Cook ve Whitmeyer 2000). Daha özel olarak o, alışveriş kuramı için daha bütünleşmiş bir mikro-makro yaklaşımı geliştirme çabası nedeniyle bilinir. Alışveriş kuramı bugün sosyoloji kuramının önemli bir parçası haline gelmiştir ve kendisine yeni taraftarlar çekmeyi ve yeni doğrultular kazanmayı sürdürmektedir (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990; Szmatka ve Mazur, 1996).

Dramaturjik Çözümleme: Erving Goffman'ın Eseri

Erving Goffman (1922-1982) orijinal Chicago okulu ile ilişkisi olan son önemli düşünür olarak görülür (SchefT, 2006; Smith, 2006: Travers, 1992; Tseelon, 1992); Fine ve Manning (2000) onu yirminci yüzyılın muhtemelen en etkili Amerikalı sosyologu olarak görür. 1950Ter ile 1970'ler arasında Goffman, sembolik etkileşimciliğin bir biçimi olarak dramaturjik çözümlemenin doğmasına yol açan bir dizi kitap ve deneme yayınladı. Sonraki yıllarda GoffmanTn ilgisinde bir kayma olmasına karşın o, en çok, dramaturjik çözümlemesi nedeniyle bilinmeye devam etmiştir (Alieva, 2008; P. Manning, 2005a, 2007).

Goffman'ın dramaturjik kuramla ilgili en çok bilinen çalışması olan *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu (Presentation of Self in Everyday Life)* 1959'da yayımlandı. Basitçe ifade edilirse, Goffman, teatral performans ile hepimizin günlük eylemler ve etkileşimlerimiz içinde sahnelediği "eylem" türleri arasında çok fazla benzerlik gördü. Etkileşimin çok kırılgan olarak, toplumsal performanslar tarafından yürütüldüğü düşünüldü. Zayıf performanslar veya aksamalar, teatral performanslara tehdit olduğu kadar toplumsal etkileşime de biiyük tehdit olarak görülür.

Goffman, sahne ve toplumsal etkileşim arasındaki analojisini çok ileri götürdü. Tüm toplumsal etkileşim içinde, bir teatral performans içindekine koşut olan bir ön bölge vardır. Hem sahnede hem de toplumsal yaşantıda eyleyenlerin, görüntülere ilgi duydukları, kostüm giydikleri ve sahne malzemesi kullandıkları düşünülür. Üstelik her ikisi içinde eyleyenlerin performansları için kendilerini hazırlamaya çeki lebi ldikleri bir *arka bölge* bulunur. Tiyatro terimleriyle sahne arkası veya kuliste eyleyenler rollerinden sıyrılırlar ve kendileri olurlar.

Dramaturjik çözümleme, kendisinin sembolik etkileşimci kökenleriyle uyumludur. Eyleyenler, eylem ve etkileşim üzerinde odaklanır. Geleneksel sembolik etkileşimci alanda çalışma yapan Goffman, tiyatroda, küçük-ölçekli toplumsal süreçlere ışık tutan parlak bir metafor buldu (P. Manning, 1991, 1992).

Günlük Yaşam Sosyolojisinin Gelişimi

1960'lar veya 1970'ler, günlük yaşam sosyolojisi başlığı altında toplanabilecek birkaç kuramsal bakış açısı (J. Douglas, 1980; Fontana, 2005; Schutte, 2007; Weigert, 1981) içinde bir patlamaya tanık oldu (Ritzer, 1975a, 1975b).

Fenomenolojik Sosyoloji ve *Alfred Schutz'un Eseri (1899-1959)*

Bilinç üzerinde odaklanan fenomenoloji felsefesinin (Srubar, 2005) uzun bir tarihi vardır ancak fenomenolojinin sosyolojik bir biçimini geliştirme çabası (Ferguson, 2001), Alfred Schutz'un *Toplumsal Dünyanın FenomenolojisTnin (The Phenomeno-*

logy ofthe Social World) Almanya'da 1932'de yayımlanmasına kadar götürülebilir (J. Hail, 2007; Prendergast, 2005a; Rogers, 2000). Schutz, insanlar, kendi bilinç akışları içinde yaşarken başkalarının bilinçlerini hangi biçimde kavradıkları ile ilgilendi. Schutz, aynı zamanda, öznelerarasılık kavramını geniş anlamda, toplumsal dünyaya, özellikle bilginin toplumsal doğasına bir ilgiyi kastetmek için kullandı.

Schutz'un eserinin çoğu, toplumsal dünyanın *yaşam-di'myası* veya günlük yaşam dünyası olarak adlandırılan bir boyutu üzerinde odaklanır. Bu, insanların toplumsal gerçekliği hem yarattıkları hem de kendilerinden önce gelenlerin yarattıkları önceden varolan toplumsal ve kültürel yapılar tarafından sınırlandırılırlar. Yaşam dünyasının çoğu paylaşılmasına karşın bu dünyanın özel (biyografi içinde bulunan) boyutları da vardır. Schutz, yaşam dünyası içinde, yakın yüz yüze ilişkiler ("biz-ilişkileri") ile mesafeli ve kişisel olmayan ilişkiler ("onlar-ilişkileri") arasında ayrım yaptı. Yaşam dünyası içinde yüz yüze ilişkilerin büyük önemi olmasına rağmen sosyolog için, daha fazla kişisel olmayan ilişkileri bilimsel olarak araştırmak çok daha kolaydır. Schutz, bilinçten uzaklaşıp öznelerarası yaşam dünyasına yönelmesine karşın bilinç konusunda özellikle anlam ve insanların güdüleri üzerine düşünceleri içinde derin bir kavrayış sundu.

Genel olarak Schutz, insanların toplumsal gerçekliği hangi biçimde inşa ettikleri ile onların toplumsal dünya içinde kendilerini önceleyenlerden miras aldıkları katı toplumsal ve kültürel gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyle ilgilendi.

Etnometodoloji

Aralarında önemli farklılıklar olmasına karşın etnometodoloji ve fenomenoloji sık sık uyum içinde görülür (Langsdorf, 1995). Bu bağlantının önemli nedenlerinden biri, bu kuramsal bakış açısını oluşturan Harold Garfinkel'in Yeni Okul'da Alfred Schutz'un bir öğrencisi olmasıdır. İlginç bir şekilde, Garfinkel daha önce Talcott Parsons'ın gözetimi altında çalışmıştı ve etnometodolojiye özgün yönelimini Parsonscı ve Schutzcu fikirlerin kaynaştırılması sağlamıştı.

Temel olarak etnometodoloji, "toplumun sıradan üyelerinin kendilerini içinde buldukları durumları anlamlandırmalarına, bu durumların içinde kendilerine uygun tarzlar edinmelerine ve bu durumlara göre hareket etmelerine aracılık eden sağduyuya dayalı bilgi kütlesinin ve prosedürler ve dikkate alışlar [yöntemler] dizisinin" araştırılmasıdır (Heritage, 1984:4). Bu gelenekteki yazarlar, günlük yaşamın araştırılmasına yönelik aşırı derecede eğilim gösterirler (Sharrock, 2001). Fenomenolojik sosyologlar, insanların ne düşündükleri üzerinde odaklanmaya eğilim duymalarına rağmen etnometodologlar, insanların gerçekte ne yaptıkları üzerinde odaklanır. Bunun için, etnometodologlar karşılıklı konuşmaların araştırılmasına çok itina gösterirler. Bu tür sıradan ilgiler, çok sayıda ana akım sosyologun, bürokrasiler, kapitalizm, iş bölümü ve toplumsal sistem gibi soyutlamalara olan ilgisinin tam olarak karşısında yer alır. Etnometodologlar, günlük yaşamda bu yapıların anlamının nasıl yaratıldığıyla ilgilenebilirler; onlar, bu tür yapılarla kendi içinde fenomenler olarak ilgilenmezler.

Son birkaç sayfada bazı mikro kuramlarla -alışveriş kuramı, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji- ilgilendik. Son iki kuram düşünceli ve yaratıcı eyleyen fikrini paylaşmalarına karşın alışveriş kuramı bu tür bir görüşü kabul etmez. Yine de, tüm üç kuram da eyleyenler ve onların eylemleri ve davranışlarıyla ilişkili olarak

öncelikle mikro bir yönelime sahiptir. 1970'lcrde bu tür kuramlar gücünü artırdı ve sosyolojide hâkim kuramlar olan daha makro-yönelimli kuramları (yapısal işlevselcilik, çatışma kuramı, yeni-Marxçı kuramlar) onların yerine geçmekle tehdit etti (Knorr-Cetina, 1981; Ritzer, 1985).

Marxist Sosyolojinin Yükselişi ve Düşüşü (?)

1960'larm sonunda Marxçı kuram nihayet Amerikan sosyoloji kuramı içinde önemli gedikler açmaya başladı (Cerullo, 1994). Önemli sayıda sosyolog, Marxçı sosyolojinin gelişminde yararlı olabilecek anlayışlar kazanmak için birçok Mantistin eserine olduğu kadar Marx'ın orijinal eserine döndü. Bu ilk anda basitçe, Amerikan kuramcılarının sonunda Marx'ı ciddi olarak okudukları anlamına geliyordu ancak sonradan, Amerikalı sosyologlann Marxçı araştırmaları sonucunda birçok önemli eser ortaya çıktı.

Amerikalı kuramcıları bilhassa eleştirel okulun eserleri cezbetti. Bunun özel nedeni eleştirel okulun, Marxçı ve Weberci kuramı kaynaştırmasıydı (Calhoun ve Karaganis, 2001). Eserlerin birçoğu İngilizceye çevrildi ve birtakım araştırmacılar eleştirel okul hakkında kitaplar yazdılar (örneğin, Jay, 1973; Kellner, 1993).

İlgideki artış ile birlikte bu tür bir yönelime kurumsal destek geldi. *Theroy and Society, Telos* ve *Marxist Studies* dâhil birkaç dergi, Marxçı sosyoloji kuramına kayda değer bir itina gösterdi. 1977'de Amerikan Sosyoloji Demeği içinde Mandst sosyoloji üzerine bir bölüm oluşturuldu. Amerika'da sadece eleştirel kuramcıların ilk kuşağı değil ikinci kuşaktan düşünürler, özellikle de Jurgen Habermas hatta Axel Honneth gibi üçüncü-kuşak kuramcılar yaygın kabul gördü.

Marxist görüş açısından deneyim kazanan Amerikan sosyolojisinin dikkate değer eserlerinin gelişimi oldukça önemlidir. Marxçı bir bakış açısından tarihsel sosyoloji çalışan bir grup sosyolog çok önemli çizgilerden birini oluşturur (örneğin, Skocpol, 1979, Wallerstein, 1974, 1980, 1989). Bir diğeri, ekonomik alanı sosyolojik bir bakış açısından çözümleyen bir gruptur (örneğin, Baran ve Svveezy, 1966; Braverman, 1974; Burawoy, 1979). Başkaları hâlâ oldukça geleneksel ampirik sosyoloji yapmaktadırlar ancak Marxçı kuramın güçlü bir biçiminin ışık tuttuğu bir çalışma yürütmektedirler (örneğin, Kohn, 1976). Görece yeni gelecek vaadeden bir gelişme, mekânsal Mancizmdir. Birtakım önemli toplum düşünürleri (D. Harvey, 2000; Lefebvre, 1974/1991; Soja, 1989) toplumsal coğrafyayı Marxist bir bakış açısından incelemektedir.

Bununla birlikte Sovyetler Birliği'nin dağılışı ve dünya genelinde Mandst rejimlerin yıkılışı ile birlikte 1990'larda Mandst kuram zor zamanlar yaşadı. Bazı insanlar eski kafalı Mandstler olarak kaldı; diğerleri Mancçı kuramın değişiklik yapılmış biçimlerini geliştirmeye zorlandılar (bkz. aşağıdaki post-Mandstler hakkındaki tartışma; *Rethinking Marxism* [Mandzmi Yeniden Düşünmek] adında bir dergi de vardır). Daha başkaları ise Mancçı kuramın terk edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu son görüşün temsilcisi, Ronald Aronson'un *Marxizm Sonrası (Afier Marcism)* (1995) kitabıdır. Kitabın ilk satırı şu hikâyeyi anlatır: "Manrizm bitti ve kendi başımızayız" (Aronson, 1995:1). Bu, Mandst olduğunu açıkça söyleyen birinden geldi! Aronson, bazılarının Mandst kuram içinde çalışmayı sürdüreceğini kabul etmesine karşın, onların, bunun artık daha geniş Mandst toplumsal dönüşüm tasanmının parçası olmadığını kavramaları gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Yani, Mancçı kuram artık, Manc'ın niyetlendiği gibi toplumun temelini değiştirmeyi amaçlayan bir programla ilişkili

değildir; o, pratiği olmayan bir kuramdır. Eski Marxistler, artık Marxçı tasarıma bağlı kalamayacakları anlamda kendi başlarına kalırlar, onlar daha çok, kendilerine "ait güçler ve enerjiler" ile birlikte modem toplumla boğuşmak zorundadır (Aronson, 1995:4).

Aronson, Marxçı kamp içinde Mandzmin aşırı eleştirmenleri arasındadır. Diğerleri zorlukları kabul eder ancak Marxçı kuramın bazı çeşitlerini farklı biçimlerde çağdaş gerçekliklere uyarlamaya çalışır (Brugger, 1995; Kellner, 1995). Bununla birlikte, geniş toplumsal değişimler, çeşitli biçimlerde bu değişimlere umutsuzca uyum sağlamaya çabalayan Marxçı kuramcılar için ciddi tehditler oluşturur. Mantçı toplum kuramının "şanlı günleri" geride kalmış göründüğünden başka herhangi bir şey söylenebilir. Çeşitli biçimlerdeki Marxçı toplum kuramcıları hayatta kalacaktır ancak onların, son dönem sosyoloji tarihinde öncellerinin statüsüne ve gücüne yaklaşmaları olası değildir.

Yeni-Marxçı kuram bir zamanlar sahip olduğu statüyü asla elde edemeyecek olmasına rağmen, zengin ulusların daha zengin ve fakir olanların gittikçe daha fakir olduğu (Stiglitz, 2002) kavrayışların ve sonuçta dünya genelinde eşitsizliklere ve başka suistimallere karşı protestoların ortaya çıktığı küreselleşmenin ışığı altında bu kuram bir mini-rönesans (örneğin, Hardt ve Negri, 2000) yaşamaktadır. Küreselleşmenin tüm dünyanın muhtemelen ilk defa dizginsiz kapitalizme açılmasını sağladığına inanan çokları ve Mandstlerin zorunlu olarak buna eşlik etmesi gerektiğine inanan aşırılar vardır (Ritzer, 2004). Eğer durum buysa ve eğer aşırılar varlığını sürdürür hatta ivme kazanırsa, bu kez küresel kapitalist ekonomiye uygulanan Marxçı kurama ilgide bir canlanma göreceğiz.

Feminist Kuramın Meydan Okuyuşu

1970'lerin sonunda, tam olarak Marxçı sosyoloji, Amerikalı sosyologlardan önemli ölçüde kabul gördüğü zamandan başlayarak yeni bir kuramsal yabancı, yerleşik sosyoloji kuramlarına -hatta Mantçı sosyolojinin kendisine- bir meydan okuyuşu yayınladı. Radikal toplumsal düşüncenin bu en son türü, çağdaş feminist kuramdır (Rogers, 2001).

Batı toplumlarında eleştirel feminist yazınların kaydı neredeyse 500 yıl geriye götürülebilir ve 150 yıldan daha uzun bir süreden beri kadınlar tarafından ve kadınlar için bir örgütlü siyasal hareket olmuştur. Hareket en sonunda 1920'de Amerika'da kadınlara özgürlük hakkı sağladı; bu hakkın anayasada tüm erkeklere genişletilmesinden elli beş yıl sonraydı. Yorulmuş ve bir ölçüde zaferden doyuma ulaşmış olarak, sonraki otuz yıl boyunca Amerikalı kadınların hareketi hem büyüklük hem de güç açısından zayıfladı ancak 1960'larda hayata döndü, tümüyle uyanışa geçti. Feminist aktivizmin bu yeni dalgasına üç etmen yardımcı oldu: (1) döneme özelliğini veren eleştirel düşüncenin genel iklimi; (2) sadece, liberal ve radikal erkeklerin cinsiyetçi tutumlarına karşı koymak için savaş karşıtlığı, sivil haklar ve öğrenci hareketlerine doluşan kadın aktivistlerin öfkesi (Densimore, 1973; Evans, 1980; Morgan, 1970; Shreve, 1989) ve (3) daha çok sayıda ücretli işe ve yüksek eğitime girmeleriyle kadınların önyargı ve ayrımcılık deneyimleri (Bookman ve Morgen, 1988; Garland, 1988). Bu nedenlerle, özellikle sonuncusu, 1960'lardaki hareketlerin birçoğunun aktivizmi zayıflamış olsa bile kadınların hareketi yirmibirinci yüzyıla kadar devam etti. Üstelik

bu yıllar boyunca kadınlar tarafından ve kadınlar için ortaya konulan aktivizm, birçok toplumdan kadının aklını çelerek uluslararası bir fenomen haline geldi. Yetişkin yaşantılarının çoğunu yirmibirinci yüzyılda geçirecek olan kadınların yazıları içindeki feminist yazın, bugün "üçüncü dalga"sına girdi (C. Bailey, 1997; Orr, 1997). Kadınların hareketinde yakın zamanlarda en önemli değişim, aktivist kadınlar arasında hem bir feminist hem de bir anti-feminist hareketin doğuşudur (Fraser, 1989).

Bu uluslararası kadın hareketinin başlıca özelliği, kadınlar üzerine, kadınların önceden dikkate alınmayan yaşantıları ve deneyimlerinin tüm boyutlarını görünür kılan yeni literatürün patlayarak gelişmesiydi. Yaygın bir şekilde, *kadınların araştırmaları* olarak anılan bu literatür, hem üniversite içinde hem de dışında bulunan ve hem genel kamu hem de uzman akademik izleyiciler için yazan uluslararası ve disiplinler arası bir topluluğun çalışmalarıydı. Feminist araştırmacılar, kadınları bağımlı hale getiren sistemin karmaşıklığını görünür kılan derinlemesine bir inceleme, çok yönlü bir eleştiri başlattı.

Feminist kuram, bu literatürü gözden geçiren kuramsal çizgidir: bazen, çalışma veya tecavüz veya popüler kültür gibi müstakil konular üzerine yazılarda zımni olarak bulunan; bazen annelik çözümlemelerinde olduğu gibi merkezde ve açıkça sunulan ve giderek yazmanın yegâne, sistematik tasarımı olan. Bu tümüyle kuramsal yazının yakın zamanlardaki sağanağıyla ilgili belirli açıklamalar sosyoloji için ilgi çekiciydi çünkü bu açıklamalar sosyoloji kuramında deneyimli olan insanlar tarafından sosyologlara yöneltilmiştir. *Signs*, *Feminist Studies, Sociological Inquiry* ve *Gender & Society* gibi dergiler, feminist kuramı sosyologların dikkatine sunar, bununla birlikte feminizmi desteklemeyen bir sosyoloji dergisi bulmak zordur.

Feminist kuram, içinde kadınların etkinliklerinin -toplumsal cinsiyet tarafından bağımlı hale getirilen ve sınıf, ırk, yaş, zorunlu heteroseksüellik ve coğrafi-toplumsal eşitsizlik gibi tabakalaşmaya dayalı diğer pratikler tarafından çeşitli şekillerde etkilenen- dünyayı oluşturmaya yardımcı oldukları önemli ancak onaylanmamış biçimleri keşfetmeye yönelik bir gözle, dünyaya kadınların görüş açısından bakar. Bu bakış açısı, toplumsal yaşamı algılayışımızı çarpıcı bir biçimde yeniden ele alır. Feminist kuramcılar bu temelden yola çıkarak sosyoloji kuramına, özellikle onun klasik açıklamalarına ve ilk dönemdeki araştırmalarına meydan okumaya başladı.

Feminist yazınlar bugün sosyolojide eleştiri kütlesini üstlenmektedir. Onlar, toplumsal yaşantının araştırılması için heyecan verici bir paradigma ortaya koyarlar. Ve deneyimleri ve algılamalarıyla, bu kurama yönelik anlayışlı izleyiciler haline gelenler -genel olarak kadınlar ve özel olarak feminizmden etkilenen kadınlar ve erkekler- bugün sosyoloji topluluğu içinde muhtemelen, rakamsal çoğunluğu oluşturmaktadır. Tüm bu nedenlerle, feminist kuramın içerimleri, sosyolojinin tüm alt alanlarına girerek; uzun süredir yerleşik olan hem makro hem de mikro düzeydeki sosyoloji kuramlarının birçoğunu etkileyerek ve aşağıda betimlenen postyapısalcı ve postmodemist yeni gelişmelerle etkileşime girerek disiplinin ana akımı içine doğru hareket etmektedir.

Yapısalcılık ve Postyapısalcılık

Bu noktaya kadar hakkında çok az şey söylediğimiz bir gelişme, *yapısalcılığa* yönelik artan ilgidir (Lemert, 1990). Yapısalcı bir bakış açısını destekleyenler arasında varolan temel farklılıkları resmederek yapısalcılık hakkında bir ilk izlenime sahip

olabiliriz. “Zihnin derin yapıları” dedikleri şey üzerinde odaklananlar vardır. Onların düşünceleri, bilinçdışı yapıların, insanların düşündüklerini ve eylediklerini yapmalarına sebep oldukları şeklindedir. Psikanalist Sigmund Freud'un eserleri bu yönelimin bir örneği olarak görülebilir. Ayrıca, toplumun görünmeyen geniş yapıları üzerinde odaklanan ve onları genel olarak toplumun olduğu kadar insanların eylemlerinin belirleyicileri olarak gören yapısalcılar vardır. Kapitalist toplumun görünmez ekonomik yapısı üzerinde odaklanmasıyla Manc’ın, bazen yapısalcılığın bu tür bir tarzını uyguladığı düşünülür. Yine başka bir grup, yapıları, toplumsal dünya hakkında inşa ettikleri modeller olarak görür. Son olarak, birtakım yapısalcılar, bireyler ve toplumsal yapılar arasındaki diyalektik ilişki ile ilgilenir. Onlar, zihnin yapıları ile toplumun yapıları arasında bir bağlantı görürler. Antropolog Claude Levi-Strauss sık sık bu görüşle ilişkilendirilir.

Yapısalcılık sosyoloji içinde büyüdükçe, sosyoloji dışında, yapısalcılığın ilk öncüllerinin ötesinde, postyapısalcılık denilen bir hareket gelişiyordu (Lemert, 1990; McCormick 2007). Postyapısalcılığın başlıca temsilcisi Michel Foucault’dur (Dean, 2001; J. Miller, 1993). Foucault ilk eserlerinde yapılar üzerinde odaklandı ancak sonradan iktidar üzerinde ve bilgi ve iktidar arasındaki bağlantı üzerinde odaklanmak için yapıların ötesine geçti. Daha genel olarak, postyapısalcılar yapının önemini kabul ederler ancak çok çeşitli başka ilgileri kapsamak için onun ötesine geçerler.

Postyapısalcılık sadece kendi içinde önemli değildir, postmodern toplum kuramının öncüsü olarak görüldüğü için de önemlidir (bu bölümde daha sonra tartışılacak). Gerçekte, postyapısalcılık ve postmodern toplum kuramı arasında açık bir çizgi çekmek olanaksız olmasa da zordur. Bu nedenle bir postyapısalcı olan Foucault sıklıkla bir postmodemist olarak görülür, hâlbuki çoğunlukla bir postmodemist olarak etiketlenen Jean Baudrillard (1972/1981) kesinlikle postyapısalcı nitelikte eserler ortaya koymuştur.

Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler

Önceki sayfalarda tartışılan gelişmelerin birçoğu yirminci yüzyılın son döneminde önemli olmaya devam ettiği halde bu kısımda, o dönemde ve bugüne kadar son derece önemli olan üç genel harekete -mikro-makro bütünleşmesi, faillik-yapı bütünleşmesi ve kuramsal sentezler- değineceğiz.

Mikro-Makro Bütünleşmesi

Yakın zamanda Amerikan sosyoloji kuramı içindeki çalışmaların önemli bir kısmı, mikro ve makro kuramlar ve çözümleme düzeyleri arasındaki bağlantıyla ilgilenmiştir (Bames, 2001; Berk, 2006; J. Ryan, 2005a). Gerçekte, Ritzer (1990a) mikro-makro bağlantısının, Amerikan sosyoloji kuramında 1980’lerde merkezi sorun olarak ortaya çıktığını ve 1990’lara kadar ilgi odağı olmayı sürdürdüğünü savundu. Avrupalı sosyolog Norbert Elias’ın (1939/1994) katkıları, mikro-makro bağlantısı hakkındaki çağdaş Amerikan çalışmalarının öncüsüdür ve mikro-düzeydeki tarzlar ile makro-düzeydeki durum arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur (Kilminster ve Mennell, 2000; Van Krieken, 2001).

Mikro-makro düzeylerde çözümlemeler ve/veya kuramların bağlantısını kurmaya yönelik birtakım örnek çabalar vardır. Ben, hem nesnel hem de öznel biçimlerinde mikro ve makro düzeyleri bütünleştiren bir sosyolojik paradigma geliştirmeye çabaladım (Ritzer, 1979, 1981a). Dolayısıyla, bütünleştirilmiş bir tarz içinde incelenmesi gereken dört önemli toplumsal çözümleme düzeyi vardır: makro öznellik, makro nesnellik, mikro öznellik ve mikro nesnellik. Jeffrey Alexander (1982-1983), en azından kısmen benim modelime çok benzeyen bir çözümleme düzeyi ile ilgilenen bir "çok boyutlu sosyoloji" oluşturdu. James Coleman (1986), mikrodan-makroya sorunu üzerine yoğunlaştığı halde Ailen Liska (1990), Coleman'ın yaklaşımını makrodan-mikroya sorununu da ele alacak şekilde genişletti. Coleman (1990b) kendi mikrodan-makroya modelini genişletmiş ve ekonomi biliminden türetilen bir rasyonel seçim yaklaşımına dayalı olarak mikro-makro ilişkisinin daha gelişmiş bir kuramını geliştirmiştir (bkz. faillik-yapı bütünleşmesi üzerine aşağıdaki alt bölüm).

Faillik-Yapı Bütünleşmesi

Birleşik Devletler'de mikro-makro bütünleşmesine yönelik ilgideki artışa koşut olarak Avrupa'da faillik-yapı bütünleşmesine yönelik bir ilgi var olmuştur (J. Ryan, 2005b; Sztompka, 1994). Tam da benim mikro-makro konusunu Amerikan kuramı içinde merkezi sorun olarak görmem gibi Margaret Archer (1988), faillik-yapı konusunu Avrupa toplum kuramı içindeki temel ilgi noktası olarak görür. Mikro-makro ile faillik-yapı literatürleri arasında birçok benzerlik olmasına karşın (Ritzer ve Gindoff, 1992, 1994) temel farklılıklar da vardır. Örneğin, failler çoğunlukla mikro-düzey eyleyenler oldukları halde sendikalar gibi birliktelikler de failler olabilir. Yine yapılar, genellikle makro-düzey fenomenler olduğu halde mikro düzey içinde de yapılar bulabiliriz. Dolayısıyla, bu iki çalışma kütlesini eşit tutarken dikkatli olmak zorundayız ve onları birbiriyle ilişkilendirirken çok dikkat etmek zorundayız.

Çağdaş Avrupa toplum kuramı içinde, faillik-yapı bütünleşmesi başlığı altında ele alınabilecek birkaç önemli çaba vardır. Birincisi Anthony Giddens'ın (1984; Stones, 2005b) yapılaşma kuramıdır. Giddens'ın yaklaşımı, faillik ve yapıyı bir "ikilik" olarak görür. Yani, onlar birbirinden ayrılamaz: yapı, failliği içerir ve faillik, yapıyı kapsar. Giddens, yapıları basitçe, kısıtlayıcı olarak görmeyi (örneğin Durkheim'ın yaptığı gibi) reddeder, bunun yerine yapıyı hem kısıtlayıcı hem de olanak sağlayıcı olarak görür. Margaret Archer (1982), faillik ve yapının bir ikilik olarak görülebileceği şeklindeki fikri reddeder, bunun yerine onları bir ikicilik olarak görür. Yani faillik ve yapı birbirinden ayrılabilir ve ayrılmalıdır. Onları ayırt etmekle onların birbirleriyle ilişkisini daha iyi çözümleyebiliriz. Archer (1988), faillik-yapı literatürünü, kültür ve faillik arasındaki ilişkiye yönelik bir ilgiyi kapsayacak şekilde genişletmesi ve daha genel bir faillik-yapı kuramı geliştirmesi nedeniyle de anılır (Archer, 1995).

Hem Giddens hem de Archer İngiliz'dir, Faillik-yapı literatürüne katkıda bulunan başka bir önemli şahsiyet Fransalı Pierre Bourdieu'dür (Bourdieu, 1977; Bourdieu ve Wacquant, 1992; Svvartz, 1997). Bourdieu'nün eserlerinde faillik-yapı konusu, habitus ve alan arasındaki ilişkiye yönelik bir ilgiye dönüştürülür (Eisenberg, 2007). *Habitus,* insanların toplumsal dünyayı onun aracılığıyla ele aldıkları içselleştirilmiş zihinsel veya bilişsel bir yapıdır. Habitus hem toplum tarafından üretilir hem de toplumu üretir. *Alan,* nesnel konumlar arasındaki ilişkilerin bir ağıdır. Alanın yapısı, ister bireyler olsun ister

birliktelikler olsun failleri sınırlandırmaya hizmet eder. Genel olarak, Bourdieu, habitus ve alan arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Alan, lıabitusu koşullandırır ve habitus, alanı oluşturur. Dolayısıyla, habitus ve alan arasında diyalektik bir ilişki vardır.

Faillik-yapı bağlantısının son önemli kuramcısı, Alman toplum düşünürü Jurgen Habermas'tır. Habermas'tan daha önce eleştirel kurama çağdaş katkı yapan önemli bir düşünür olarak bahsettim. Habermas (1987a), "yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi" başlığı altında faillik-yapı konusu ile ilgilenmiştir. Yaşam-dünyası, insanların etkileşim halinde olduğu ve iletişim kurduğu bir mikro dünyadır. Sistemin kökenleri yaşam-dünyasında bulunur ancak en nihayetinde kendine ait yapısal nitelikler geliştirir. Bu yapıların bağımsızlığı ve gücü artınca yaşam dünyası üzerinde giderek daha fazla denetim kurar. Modem dünyada sistem, yaşam-dünyasını "sömürgeleştirme"ye -yani onun üzerinde denetim kurmaya- girişmiştir.

Bu alt başlıkta tartışılan kuramcılar, sadece, faillik-yapı konusunda önde gelen kuramcılar değil aynı zamanda, günümüzde muhtemelen (özellikle Bourdieu, Giddens ve Habermas) dünya çapında önde gelen kuramcılardır. Amerikalı kuramcıların uzun bir dönem hâkimiyetinden sonra (Mead, Parsons, Merton, Homans ve başkaları) toplum kuramın merkezi, doğum yerine -Avrupa- dönüyor görünmektedir. Ayriyeten, Nedelmann ve Sztompka, Soğuk Savaş'ın sona erişi ve komünizmin yıkılışı ile birlikte "Avrupa Sosyolojisinin başka bir Altın Çağına tanıklık etmek" üzere olduğumuzu savunmuştur (1993: 1). Bu görüş, bugün çok sayıda dünya kuramcısının dikkatini çeken eserlerin Avrupalı olması gerçeği tarafından desteklenir.

Kuramsal Sentezler

Mikro-makro ve faillik-yapı bütünleşmesine yönelik hareketler 1980'lerde başladı ve her ikisi de 1990'larda güçlü olmaya devam etti. Onlar, 1990'ların ilk yıllarında başlayan kuramsal sentezlere yönelik daha geniş hareket için sahneyi hazırladı. Reba Lewis (1991), sosyolojinin sorununun aşırı parçalanmanın sonucu olabileceğini ve daha fazla bütünleşmeye yönelik hareketin, disiplinin statüsünü pekiştirebileceğini ileri sürdü. Burada sözkonusu olan, iki veya daha fazla kuramın sentezini yapmaya yönelik geniş kapsamlı çabadır (örneğin, yapısal işlevselcilik ve sembolik etkileşimcilik). Bu tür çabalar, sosyoloji kuramının tarihi boyunca var olmuştur (Holmwood ve Stewart, 1994). Bununla birlikte, sosyoloji kuramında yakın zamanların sentetik çalışmasının iki farklı boyutu vardır. Birincisi, o çok yaygındır ve yalıtılmış sentezi amaçlarıyla sınırlı değildir. İkincisi, hedef, sosyoloji kuramının hepsini kuşatan büyük bir sentetik kuramın geliştirilmesi değil, genel olarak, kuramsal fikirlerin görece dar bir sentezidir. Bu sentetik çalışmalar, bu bölümde tartışılan birçok kuram içinde ve arasında ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca, sosyoloji dışından bakış açılarını sosyoloji kuramına dahil etme çabalan vardır. Sosyobiyolojiyi oluştunnaya yönelik bir çaba içinde biyolojik fikirleri sosyolojiye dâhil etmeye yönelik çalışmalar vardır (Crippen, 1994; Maryanski ve Tumer, 1992). Rasyonel seçim kuramı, ekonomi bilimine dayanır ancak sosyolojiyi de kapsayan birtakım alanlarda gedikler açmıştır (Coleman, 1990b; Heckathom, 2005). Sistem kuramının kökleri pozitif bilimde bulunur ancak yirminci yüzyılın sonunda Niklas Luhmann (1984/1995), toplumsal dünyaya uygulanabilecek bir sistem kuramı geliştirme çabası ortaya koydu.

Modernliğin ve Postmodernliğin Kuramları

Son birkaç on yılda toplum kuramcıları[7] giderek artan bir şekilde toplumun (hem de onunla ilgili kuramlar) çarpıcı bir dönüşüm yaşayıp yaşamadığı ile meşgul oldular. Bir tarafta, hâlâ modem olarak betimlenebilecek bir toplumda yaşamaya devam ettiğimize ve bu toplumu, toplum düşünürlerinin uzun zamandır toplum hakkındaki düşünceleriyle aynı biçimde kuramlaştırabileceğimize inanan bir grup kuramcı (örneğin, Jurgen Habermas ve Anthony Giddens) vardır. Diğer tarafta, toplumun çok çarpıcı bir şekilde değiştiğini ve bunun sonucunda bugün niteliksel olarak farklı bir dünyada, postmodem dünyada yaşadığımızı iddia eden bir grup düşünür (örneğin, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard ve Fredric Jameson) vardır. Dahası, onlar, bu yeni toplumun yeni ve farklı biçimlerde düşünülmeyi gerektirdiğini savunurlar.

Modernliğin Savunucuları

Tüm büyük klasik sosyoloji kuramcıları (Marx, Weber, Durkheim ve Simmel), bir şekilde, modem dünya ile ve onun avantajları veya dezavantajları ile ilgilendiler (Sica, 2005). Kuşkusuz bunların sonuncusu (Weber) 1920'de öldü ve dünya o zamandan sonra çarpıcı bir şekilde değişti. Tüm çağdaş kuramcıların bu çarpıcı değişimleri kabul etmesine karşın, bugünkü dünya ile geçen *fin de siecle* [ondokuzuncu yüzyılın sonu] dolaylarında varolan dünya arasında süreksizlikten çok, süreklilik olduğuna inanan bazıları vardır.

Mestrovic (1998:2), Anthony Giddens'ı "modernliğin başrahibi" olarak nitelendirmiştir. Giddens (1990, 1991, 1992), bugünkü toplumu betimlemek için ve bu toplumun klasik kuramcıların betimledikleriyle aynı toplum olmamasına rağmen o toplumla süreklilik gösterdiğini belirtmek için "radikal", "yüksek" veya "geç" modernlik gibi terimleri kullanır. Giddens, bugün modernliği, en azından bir dereceye kadar "ezici makine" olarak görür. Ulrich Beck (1992, 2005a; Jensen ve Blok, 2008; Ekberg, 2007; Then, 2007), modernliğin klasik aşamasının endüstri toplumuyla ilişkili olduğunu oysa doğmakta olan yeni modernliğin en iyi şekilde bir "risk toplumu" olarak betimlenebileceğini ileri sürer. Klasik modernlik içindeki merkezi ikilem, refah ve refahın nasıl dağıtılması gerektiğiyken, yeni modernlik içindeki merkezi sorun, riskin (örneğin, bir nükleer kazadan gelen) engellenmesi, en aza indirilmesi ve yönlendirilmesidir. Jurgen Habermas (1981, 1987b), modernliği "tamamlanmamış bir tasarım" olarak görür. Yani, Weber'in döneminde olduğu gibi, modem dünyada merkezi konu, rasyonellik olmaya devam etmektedir. Ütopik hedef, hâlâ hem "sistenT'in hem de "yaşam-dünyası"nın rasyonelliğinin en üst düzeye çıkarılmasıdır. Ritzer (2004a) de rasyonelliği bugünkü dünyada kilit süreç olarak görür. Bununla birlikte o, Weber'in artan biçimsel rasyonellik ve "demir kafes" rasyonelliğinin tehlikesi üzerinde odaklanmasını daha ileri götürür. Weber, bürokrasi üzerinde odaklanırken Ritzer, bugün bu sürecin paradigmasını, hızlı-yiyecek lokantası olarak görür ve biçimsel rasyonellikteki artışı toplumun McDonaldlaştırılması olarak betimler.

Burada *sosyoloji* kuramcısı teriminden çok *toplum* kuramcısı terimi, yakın zamanlardaki literatüre katkıda bulunanların birçoğunun, toplumsal dünyayı kuramlaştırmalarına karşın sosyolog olmadıklarını dile getirmek için kullanılmaktadır.

Postmodernliği Destekleyenler

Postmodemizm hararetli bir konuydu (Crook, 2001; Kellner, 1989a; Ritzer, 1997; Ritzer ve Goodman, 2001). Aslında, o, yirminci yüzyılın son döneminde birçok alanda o kadar çok hararetli ve durmaksızın tartışıldı ki halen yanma sürecinde olduğu gözükür (Lemert, 1994b). En azından başlangıçta postmodemlik ile postmodem toplum kuramı arasında bir ayrım yapmamız gerekir (Best ve Kellner, 1991). *Postmodemlik,* modem dönemden veya modernlikten sonra geldiği farzedilen tarihsel bir dönemdir. *Postmodem toplum kuramı*, postmodemlik hakkında bir düşünme biçimidir; dünya, tümüyle yeni düşünme biçimlerini gerektirecek kadar farklıdır. Postmodemistler, önceki kısımda ana hatları ortaya konulan kuramsal bakış açılarını olduğu kadar sözkonusu düşünürlerin kuramlarını oluşturma biçimlerini reddetmeye eğilim göstereceklerdir.

Postmodemliğin, muhtemelen postmodem toplum kuramcıları sayısınca tasviri vardır. Konuyu basitleştirmek için en önde gelen postmodemistlerden biri olan Fredric Jameson (1984, 1991) tarafından ortaya konulan tasvirin bazı temel öğelerini özetleyeceğim. Birincisi, postmodemlik, derinliksiz, yüzeysel bir dünyadır; o, bir sınülasyon dünyasıdır (örneğin, Disneyland'da gerçek şey değil de bir vahşi orman gezisi). İkincisi, o, etkileyicilik ve duygudan yoksun bir dünyadır. Üçüncüsü, tarihteki yerle ilgili bir anlam kaybı olması; geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayırmak zordur. Dördüncüsü, modernliğin, patlayıcı, genişleyici, üretici teknolojilerinin (örneğin, otomobil üretim hattı) yerine postmodem toplum, iç patlamalı, yassılaşan ve yeniden üretime yönelik (örneğin televizyon) teknolojiler. Postmodem toplum, bu ve başka biçimlerde, modem toplumdan çok farklıdır.

Böyle farklı bir dünya, farklı bir düşünme biçimi gerektirir. Rosenau (1992; Ritzer, 1997), postmodem düşünce tarzı, büyük ölçüde modem düşünce biçiminin özellikleri olan karşı olduğu şeyler açısından tanımlanır. Birincisi, postmodemistler, klasik sosyoloji kuramlarının çoğuna özelliğini veren büyük anlatı türünü reddederler. Bunun yerine postmodemistler daha sınırlı açıklamaları tercih ederler hatta hiçbir açıklamayı tercih etmezler. İkincisi, disiplinler arasında sınırlar koyma -sözgelimi felsefi düşünceden hatta romana ait hikaye anlatıcılığından farklı olan sosyoloji (veya toplum) kuramı denen bir şeylere girişme- eğilimi reddedilir. Üçüncüsü, postmodernistler, dikkatli, akıl yürütmeye dayalı akademik söyleme ilgi göstermek yerine çoğunlukla okuru şoke etmeye veya şaşırtmaya ilgi gösterirler. Sonuncusu, postmodemistler, toplumun merkezini (sözgelimi rasyonellik veya kapitalist sömürü) incelemek yerine toplumun daha periferisine ait boyutlar üzerinde odaklanmaya yatkındırlar.

Postmodem kuram, zirvesine ulaşmış görünmesine ve bugün gerilemesine karşın kuram üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmaya devam etmektedir. Bir taraftan, kurama katkılar ortaya çıkmaya (örneğin Powell ve Owen, yakında yayınlanacak) devam etmektedir. Diğer taraftan, postmodem kuramı, özellikle onun modem kuramlaştırmasını ve çağdaş dünyayı çözümlemelerini dikkate almadan bugünleri kuramlaştırmak zordur. Bu nedenle bir örnek olarak Zygmunt Bauman (2000, 2003, 2005, 2006, 2007) kendisinin "akışkan" dünya dediği şeyin bir dizi modern çözümlemesini üretmektedir ancak bu, kendisinin bu kurama katkılarını da içeren postmodem toplum kuramından güçlü bir şekilde etkilenen bir bakış açısıdır.

Yirmibirinci **Yüzyılın İlk Döneminde Gözlenen Kuramlar**

Çokkültürlülükle İlgili Toplum Kuramı, Eşcinsellik ve Eleştirel İrk ve Irkçılık Kuramları

Yakın zamanlarda, postmodemizme -özellikle onun periferi üzerindeki vurgusu ve entelektüel oyun alanını düzleştirme- yakından ilişkili bir gelişme, çokkültürlülükle ilgili toplum kuramının yükselişidir (Lemert, 2001; Rogers, 1996a). 1970'lerde feminist sosyoloji kuramının doğuşu, çökkültürlülük kuramlarının bu yükselişinin habercisi olmuştur. Feministler, sosyoloji kuramının büyük ölçüde kadınların seslerine kapalı olduğundan yakındılar ve sonraki yıllarda birçok azınlık grubu, feministlerin yakınmalarını tekrarladı. Gerçekte, azınlık kadınları (örneğin Afrikalı Amerikalılar ve Latinler), feminist kuramın beyaz, orta sınıf kadınlarla sınırlı olduğundan ve bunların çoğu başka kadına da açık olmak zorunda olduğundan yakınmaya başladılar. Bugün, feminist kuram, sosyoloji kuramı gibi çok fazla çeşitlilik gösterir hale gelmiştir.

Çökkültürlülük kuramı, çeşitlilik gösteren bir dizi biçim almıştır. Örnekler, Afro-merkezli kuram (Asante, 1996), Appalaş araştırmaları (Banks, Billings ve Tice, 1996), Yerli Amerikan Kuram (Buffalohead, 1996) ve hatta erillik kuramlarını (Connel, 1996; Kimmel, 1996) kapsar. Çökkültürlülük kuramının özellikleri arasında şunlar bulunur:

- Çökkültürlülük kuramları, iktidarda olanları destekleyen evrenselci kuramları reddeder; çökkültürlülük kuramları, güçsüz olanları güçlendirmeye çabalar.
- Çökkültürlülük kuramları, kuramı birçok güçsüz grubun yararına ortaya koymak için kapsayıcı olmaya çabalar.
- Çökkültürlülük kuramcıları değerden-bağımsız değildir; onlar, toplumsal dünyada çoğunlukla iktidar sahibi ve iş sahibi olmayanların namına, toplumsal yapıyı, kültürü ve bireylere yönelik beklentileri değiştirmek için kuram yaparlar.
- Çökkültürlülük kuramcıları, sadece toplumsal dünyayı değil aynı zamanda entelektüel dünyayı da bozmaya çabalar; onlar, entelektüel dünyayı daha açık ve daha çeşitli yapmaya çabalar.
- Kuram ile başka tip anlatılar arasında açık bir hat çizmeye yönelik hiçbir çaba yoktur.
- Normal olarak çökkültürlülük kuramının eleştirel bir eşiği vardır; o, hem özeleştireldir hem de başka kuramlara, en önemlisi toplumsal dünyanın kuramına yönelik olarak eleştireldir.
- Çökkültürlülük kuramcıları, eserlerinin, içinde yaşadıkları belirli tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlam tarafından sınırlandırıldığının farkındadır (Rogers, 1996:11-16).

Bugünkü çökkültürlülük kuramlarından en önemli ikisi, eşcinsellik kuramı ve eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarıdır (E1IK).

Eşcinsellik kuramı, büyük ölçüde 1990'ların başında bir dizi temel yayın, akademik konferans, politik örgüt ve basılı metinle birlikte gelişti. Onun kuramsal kökleri, feminist araştırmalar, edebi eleştiri ve en dikkate değeni toplumsal inşacılık ve postyapısalcılığı kapsayan birtakım alanlarda bulunur. Eşcinsellik kuramının, bilhassa.

ACT UP [AIDS Coalition to Unleash Power- İktidarın Zincirlerinden Kurtulmak için AIDS Koalisyonu] ve Eşcinsel Ulusu (Queer Nation) gibi eşcinsellik politikası ve grubunun daha geniş tasarımı içinde politik kaynakları da vardır. Akademik olarak, eşcinsellik kuramının ilk güçlü kökleri, Michel Foucault, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgvvick ve Teresa de Lauretis'in eserlerinde bulunur.

Eşcinsellik kuramı, kimliklerin sabit ve durağan olmadığını ve bizim kim olduğumuzu belirlemediği iddiasında kökleri bulunan geniş bir yelpazedeki fikirleri kapsar. Daha çok, kimlikler, hem akışkan hem de ihtilaflı olan, tarihsel ve toplumsal bir şekilde inşa edilmiş süreçler olarak görülür. Dahası, bu kimliklerin, gey veya lezbiyen olması gerekmez. Gerçekte, eşcinsellik kuramı homoseksüel ve heteroseksücl kimlikleri kendi içlerinde açıklamaya çabalamaz bunun yerine, homoseksüel/heteroseksüel ayrımına, arzuları, davranışları, toplumsal kurumlan ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bilgi ve iktidarın bir figürü olarak yaklaşır. Dolayısıyla, eşcinsellik kuramı, cinselliği merkezi ilgilerinden biri olarak ele almasına karşın bu kuram, gey ve lezbiyen veya cinsellik araştımıalarından çok daha geniş bir entelektüel tasarımdır. Eşcinsellik kuramı bu nedenle eşcinsellerin bir kuramından hem daha fazlası hem de daha azıdır.

Sosyologlar ve diğer sosyal bilimciler en azından yüzyılın ilk döneminde W. E. B. Du Bois'nın eserinden beri ırkçılık kuramlarına önemli katkılar yapmaktadırlar. Bu tür kuramlaştırma, son yıllarda büyük ölçüde hukuk alanında "eleştirel ırk kuramTmn gelişiminden önemli bir enerji kazandı (Delgado ve Stefancic, 2001). Bu kuram, 1960'ların sivil haklar hareketinin ivme kaybettiğinin ve gereksinim duyulanın sadece toplumsal aktivizmin yeniden canlandırılması değil ırkın kuramlaştırılmasının yeni biçimleri olduğunun giderek daha fazla anlaşılmasının bir sonucudur. Eleştirel ırk kuramı şu fikirleri kapsar: ırkçılık, Amerikan yaşamına özgüdür ve bu nedenle üstesinden gelinmesi zordur; beyazların ırkçılığın üstesinden gelmelerine yönelik daha az dürtü vardır; ırk, toplumsal bir inşadır, bu nedenle manipülasyona maruz kalır ve bu durum, aynı şekilde manipülasyona maruz kalan hukuk hakkında kuşkuculuğa neden olur; farklı azınlık grupları farklı zamanlarda ırk ayrımcılığı yapmıştır; ırksal kimlik tek boyutlu veya sabitleştirilmiş değildir; ırksal azınlıkların kök toplulukları ve deneyimleri büyük öneme sahiptir ve ırksal azınlıklara eşsiz hüner sağlar; eleştirel ırk kuramı, ırksal baskının yok edilmesine yönelmiştir.

Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarının (EIIK) kökleri, eleştirel ırk kuramından daha çok sosyolojiyi de kapsayan toplum bilimlerinde bulunur. Bu nedenle EIIK, ırk ve ırkçılık ve ajan-yapı, politik ekonomi ve küreselleşme arasındaki ilişki gibi öncü konularla ilgilenir (ırk ve ırkçılık ile ulus devlet, ulusalcılık, sömürgecilik, yeni sömürgecilik, sömürge olmaktan kurtulma (dekolonizasyon), emperyalizm ve imparatorluk arasında ne tür ilişkiler olduğu da kapsamı içindedir). EIIK'nın, eleştirel ırk kuramından daha geniş hatta küresel bir odaklanmaları vardır. EIIK, aynı zamanda, ırkla ilgili oldukları sürece klasik ve çağdaş kuramların daha geniş bir dizisine açıktırlar ve daha geniş bir makro yapısal ve makro kültürel yaklaşım, özellikle iktidar üzerine odaklanan bir yaklaşımı benimserler. EIIK'dan çıkarılabilecek genel bir sonuç, "ırkın önemli olma"sıdır ve sadece yasal sistemde değil toplumun yapıları ve kurumlan içinde önemli olmayı sürdürmektedir (West, 1994). Örneğin Bonilla-Silva (2003), ırkçılığın bugün tarihsel bir ilgiden biraz fazlası olduğu şeklindeki görüşü eleştirir. O, daha çok,

renk körlüğünü beyaz Amerikalıların ırk ayrımcılığını sürdürmelerini sağlayan bir sis perdesi olarak görür. Yine Bonilla-Silva'nın bu yeni ırkçılık biçiminin üstesinden gelmek için çeşitli pratik adımlara yönelik önerisi EIIK ile uyum içindedir. EIIK'nın diğer kendine özgü karakteristiği, bu kuramların ırkın küresel düzeyde önemli olduğunu göstermeye çalışmalarıdır (Winaut, 2001).

Genel olarak, eleştirel veya başka türden bir ırk "kuram"ı henüz yoktur. Buna karşın, çekiciliği olan bazı tarihsel kuramlar bulunmaktadır ve şimdiden EIIK içinden geliştirilen bir fikirler dizisinin yanısıra büyük önemi olan çok sayıda yararlı kuramsal fikir ve bakış açısı vardır (örneğin öznelerarasılık). Devam eden çalışmaların yanısıra bu miras, EIIK'nın sürekli gelişiminin temelini sağlayacaktır.

Postmodern ve Post-Postmodern Toplum Kuramları

Postmodem toplum kuramları artık bir zaman oldukları kadar ateşli olmasalar da sosyolojiyi ve başka birçok alanı etkileyecekleri rahatlıkla varsayılabilir. Aynı zamanda, öncelikle Fransa'da (postmodemizm gibi kuramsal hareketlerin merkezi) şimdiden iyice yerleşik hale gelen, post-postmodemizm olarak düşünülebilecek bir eser kütlesi bulunmaktadır. Örneğin postmodern toplum kuramı, liberal, insancıl bakış açısının bir eleştirisi ile ve insan öznesi ile ilgiden uzaklaşma ile ilişkilidir. Bununla birlikte, Ferry ve Renaut (1985/1990) hümanizm ve öznelliği kurtarmaya çabalar ve Lilla (1994:20) insan haklarının bir savunusunu ortaya koyar. Manent (1994/1998) öz-bilinçli olarak modernliği ve insan öznesini çözümler. Lipovetsky (1987/1994) modanın önemini savunma yoluyla postmodem toplum kuramcılarına çağdaş dünyaya yönelik lıiper eleştirel olmaları nedeniyle saldırır. Örneğin, o, modanın bireyselliği zayıflatmaktan çok geliştirdiğini savunur.

Tüketim Kuramları

Endüstri Devrimi esnasında rüştünü ispatlayan ve onun sorunları ve ümitleri ile canlılık kazanan sosyoloji kuramı uzun zamandır "üretkenlik yanlısı bir önyargı"ya sahip olmuştur. Yani kuramlar, endüstri, endüstriyel örgütler, iş ve işçiler üzerine odaklanmaya eğilim göstermiştir. Bu önyargı Marxçı ve yeni-Marxçı kuramda çok belirgindir ancak Durkheim'ın iş bölümü üzerine düşüncesi, Weber'in kapitalizmin Batıda gelişimi ve dünyanın başka kısımlarında geliştirilememesi konusundaki eseri, Simmel'in insan ürünlerinin yaygınlaşmasıyla üretilen kültürün trajedisini çözümleyişi, Chicago okulunun çalışmaya ilgisi ve çatışma kuramının işverenler ve çalışanlar, liderler ve izleyicileri arasındaki ve benzeri ilişkilere ilgisi gibi birçok başka kuramda bulunur. Çok daha az dikkat, tüketime ve tüketiciye verilmiştir. Veblen'in (1899/1994) "gösterişçi tüketim" üzerine ünlü eseri ve Simmel'in para ve moda hakkında düşüncesi gibi istisnalar vardır ancak genellikle, toplum kuramcılarının tüketim hakkında üretim hakkında olandan çok daha az söyleyecek şeyleri olmuştur.

Postmodem toplum kuramı, bu kuram içinde tüketimin merkezi bir rol oynaması ölçüsünde, postmodem toplumu bir tüketim toplumu olarak tanımlamaya eğilim göstermiştir (Venkatesh, 2007). En dikkate değer olanı Jean Baudrillard'ın (1970/1998) *Tüketim Toplumu'dur.* Lipovetsky'nin moda üzerine post-postmodem eseri, tüketim alanında postmodem toplum kuramına yönelik ve bu kuram dolayısıyla artan bir ilgiyi yansıtır. Özellikle Batıda muhtemelen tüketimin öneminin artacağı ve üretimin azala-

cağı için, tüketim üzerine kuramsal (ve ampirik) çalışmalarda olağanüstü bir artış göreceğimizi güvenle varsayabiliriz (Ritzer, Goodman ve Wiedenhoft, 2001; mevcut tüketim kuramlarına genel bir bakış için bkz. Slater, 1997, 2005). Bir örnek verirsek, *Mekânları Tüketmek* (Urry, 1995), *Büyüsü Bozulmuş Bir Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi* (Ritzer 2005a) ve *Raf Ömrü: Süpermarketler ve Değişen Tüketim Kültürleri* (Humphery, 1998) gibi, içinde tükettiğimiz ortamlar hakkında kuramsal olarak temellenmiş eserlerde bir tür aşırı artışa tanık olmaktayız. Tüketiciler, tüketim malları ve tüketim süreci hakkında olduğu kadar bu tür ortamlar hakkında muhtemelen çok daha fazla çalışma göreceğiz.

Küreselleşme Kuramları

Yirmibirinci yüzyılın ilk döneminde kuram alanında başka önemli gelişmeler olmasına karşın (aşağıya bkz.), en önemli gelişmelerin küreselleşme kuramları alanında olduğu açıkça görülür (Robertson, 2007). Küreselleşmeyi kuramlaştırmak hiç yeni değildir. Gerçekte, Marx ve Weber gibi klasik kuramcılar bu terimden yoksun olmalarına karşın, onların, küreselleşmeyi kuramlaştırmaya çok ilgi gösterdikleri ileri sürülebilir. Benzer şekilde, birçok kuram (örneğin modernleşme, bağımlılık ve dünya sistemi kuramları) ve kuramcı (örneğin Alex Inkeles, Andre Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein), farklı terimlerle ve farklı kuramsal başlıklar altında olsa da küreselleşmenin kuramını geliştiriyordu. Öncüler, küreselleşmeyi kuramlaştırmaya 1980'lerden önce başladılar (hatta daha önce; bakınız Moore, 1966; Netti ve Robertson, 1968) ve 1990'larda buna hız kazandırdılar (Albrovv, 1996; Albrow ve King, 1990; Appadurai, 1996; Bauman, 1998; Garcia Canclini, 1995; Meyer ve diğerleri, 1997; Robertson, 1992). Bu tür kuramlaştırma, yirmibirinci yüzyılda gerçekten bir sıçrayış göstermiştir (Beck, 2000, 2005b; Giddens, 2000; Hardt ve Negri, 2000, 2004; Ritzer, 2004, 2007c; Rosenau, 2003).

Küreselleşmeyle ilgili çok çeşitli kuramlar vardır ancak onlar genel olarak üç temel başlık altında sınıflandırılabilir -ekonomik, siyasal ve kültürel kuramlar. Kuşkusuz en iyi bilinen ekonomik kuramlar geniş olarak iki sınıfa ayrılabilir: neoliberal ekonomik pazarı kutsayan kuramlar (örneğin T. Friedman, 2000, 2005; Friedman'ın neoliberal pazarı kutsamasının bir eleştirisi için bkz. Antonio, 2007a) ve bu pazara eleştirel yaklaşan, çoğunlukla Marxçı bir bakış açısını yansıtan kuramlar (Hardt ve Negri, 2000, 2004; W. Robinson, 2004; Sklair, 1992).

Siyasal kuram içindeki bir görüşü, liberal yaklaşım (John Locke, Adam Smith ve başkalarının klasik eserlerinden türetilen) (MacPherson, 1962), özellikle, serbest pazarı savunan ve destekleyen siyasal sistemlerin taraftarı olan neoliberal düşünce biçimi (J. Campbell ve Pederson, 2001) (sıkça "\Vashington konsensüsü" olarak adlandırılan [Williamson, 1990, 1997]) temsil eder. Diğer tarafta bu görüşü eleştiren daha çok soldaki (örneğin Hardt ve Negri, 2000, 2004; D. Harvey, 2005) düşünürler yer alır.

Siyasal kuramdaki merkezi bir konu, ulus-devletlerin yaşamlarını sürdürebilmesiyle ilgilidir. Bir tarafta, ulus devletin küreselleşme çağında öldüğünü veya ölüm döşeğinde olduğunu düşünenler vardır. Bu konunun diğer tarafında ulus devletin devam eden önemini savunanlar bulunur. En azından onlardan biri (J. Rosenberg, 2005) ulus devletin devam eden varoluşu hatta yeniden güçlenmesi sonucunda küreselleşme kuramının, çoktan gelip geçtiğini çoktan ileri sürmüştür (örneğin Fransa ve Hollanda'nın AB

anayasasını 2005'de veto etmesi). Sonuç olarak uluslararası ilişkiler alanının, geçmişte olduğu gibi şimdi de küresel araştırmaların merkezinde olduğu ileri sürülmektedir.

Ekonomik ve politik konular çok önemli olmalarına karşın sosyolojide en çok dikkati çeken konuları ve kültür kuramlarıdır. Kültür kuramlarını üç geniş yaklaşıma ayırabiliriz (Pieterse, 2004). Birincisi, kültürler arasında, küreselleşmeden etkilenmeyen veya sadece yüzeysel olarak etkilenen derin ve büyük ölçüde geçirgen olmayan farklılıkların bulunduğu görüşünü savunan *kültürel farkçılıktır* (Huntington, 1996). İkincisi, *kültürel yakınlaşma* taraftarları, bir kültürden diğerine önemli farklılıklar varlığını sürdürmesine karşın, kültürler arasında yakınlaşma ve gitgide artan benzerliğin olduğunu ileri sürerler (Boli ve Lechner, 2005; DiMaggio ve Povvell, 1983; Meyer ve diğerleri, 1997; Ritzer, 2004, 2007c, 2008b). Üçüncüsü, küresel ve yerelin, "küreyerelleşme" (Robertson, 1992, 2001), "melezleşme" (Canclini, 1995) ve "karışma" (Hannerz, 1987) olarak görülebilecek olan özgün yerli gerçeklikler oluşturacak şekilde iç içe geçtiklerini ileri süren *kültürel melezleşme* vardır. Küreselleşme üzerine sosyolojik düşüncenin çoğu, yukarıda belirtildiği gibi, küreselleşmenin hangi dereceye kadar türdeşleşmeye veya farklılaşmaya yol açtığı konusuyla ilgilenmiştir.

Çeşitli küreselleşme kuramlarının yanısıra yaklaşan yıllarda ön plana çıkacak olan bu kuramın daha sonraki türleri sosyoloji kuramı içinde yeni gelişmelere yön vermeye devam edecektir. Bununla birlikte, izlenecek değerde olan başka gelişmeler de vardır.

Eyleyen-Ağ Kuramı

Eyleyen-ağ kuramı bu baskıda daha fazla yer tutmaktadır çünkü onun önemi gitgide artmakta ve etkisi sosyolojide çeşitli özel alanlar içinde genişlemektedir (örneğin, tüketim araştı rinasında; bkz. Warde, 2005). Bir taraftan, bu kuram, çeşitli türlerde ağlar konusuna yönelik geniş ve artan ilginin bir parçasıdır (örneğin, Castells, 1966; Mizruchi, 2005). Ancak diğer taraftan o, çeşitli özgün yönelimlere sahiptir (Latour, 2007), insan ajanların dahil edilmesini içeren bunun yanısıra İnternet, ATMler ve telefon yanıtlama makineleri gibi çok çeşitli insan olmayan eyleyeni içeren *eyletici* nosyonu, bu kuramın azımsanmayacak derecede özgün nosyonlarıdır. Bu toplumsal dünyadaki *insan sonrası* (Franklin, 2007) ve *toplumsal sonrasına* (Knorr Cetina, 2001, 2005, 2007; Mayall, 2007) artan bilimsel ilgi ile uyum içindedir. Yani, hem insanı hem de insani olmayan bileşenleri kapsayan ağlar içine, giderek daha fazla dahil oluyoruz ve insani olmayanlarla ilişkilerinde insanlar açıkça insan sonrası ve toplum sonrası bir dünyada bulunmaktadır.

Pratik Kuramı

Çok yeni olduğu için bu kitabın önceki baskılarında tartışılmamış olan bir kuram olan pratik kuramı yeni geliştirilen diğer bir kuramdır. Aslında bu kurama başlıca katkıda bulunanlardan bazıları (Garfinkcl, Bourdieu, Giddens ve Foucault gibi) daha önce ele alındı ancak bugün pratik kuramı bunları ve başka birçok girdiyi birleştiren özgün bir kuramın bir parçası olma işaretleri göstermektedir. Odaklanma, pratik üzerine veya insan edimi, özellikle bu edimle ilgili kesin gözüyle bakılan varsayımlar üzerinedir. Bu varsayımlar, eyleyenlerin, bu varsayımların doğasını ve kendi pratikleri üzerindeki etkilerinin derecesini tümüyle anlamamaları bakımından "kuramdan önce" gelir (Biernacki, 2007). Pratik, rutinleşmiş bir eyleme biçimidir, bu eyleme biçimi içinde kesin

gözüyle bakılan varsayımlar, nasıl eylediğimizi, özellikle bedenimizi nasıl idare ettiğimizi, nesnelerle nasıl ilgilendiğimizi, konuları nasıl ele aldığımız, şeyleri nasıl betimlediğimizi ve dünyayı nasıl anladığımızı etkiler.

Örneğin bedenleri ele alalım. Diğer kuramların çoğunda bedenin rasyonel tercihler, geniş yapılar veya normatif sistemler tarafından denetlendiği kabul edilir. Ancak pratik kuramına göre pratikler en azından kısmen rutinleşmiş bedensel performanslardır. Pratikler, bedeni verili bir biçimde eğitmenin bir sonucu olarak meydana gelirler. Böylece örneğin tenis dersi almak, bedenin el arkası vuruş veya küt vuruş yapma kabiliyeti ile sonuçlanır. Bu fikir, yürüme, okuma ve yazmayı mümkün kılacak şekilde bedenin eğitilmesine kadar genişletilir.

$imdi çağdaş kuramdaki gelişmeleri gözden geçiren bölümün sonundayız ancak kuram geliştirmenin sonuna kesinlikle ulaşmadık. Bu bölümde tartışılan kuramlardan bazılarının (EIIK) önemi artacak olmasına rağmen diğerleri (yeni-işlevselcilik) bir gerileme yaşayacaktır. Bir şey kesin görünür -toplum kuramının çerçevesinin daha fazla kuramla renkleneceği olasıdır, hiçbirinin alanda egemenlik kurması olası değildir. Postmodemistler "toptanlaştırma" fikrini veya kapsayıcı kuramsal çerçeveleri eleştirmişlerdir. Toplum kuramına tek bir toptanlaştınnanın egemenlik kuracağı olası görünmez. Bundan çok, bazı destekçileri olan ve toplumsal dünyanın bir kısmını anlamamıza yardımcı olan, çoğalan bir sayıda bakış açısına sahip olan bir alanı görmemiz olasıdır. Sosyoloji kuramı, anlamak ve kullanmak için basit bir dünya olmayacak ancak eski ve yeni fikirlerin bolca sunulduğu heyecan verici bir dünya olacaktır.

Özet

Bu bölüm, Bölüm l'in bıraktığı yerden devam etmekte ve yirminci yüzyılın başından itibaren sosyoloji kuramının tarihi ile ilgilenmektedir. Amerikan sosyoloji kuramının ilk döneminin tarihi ile başlıyoruz, bu kuramın liberalizmi, toplumsal Danvinciliğe ilgisi ve dolayısıyla Herbert Spencer'ın etkisi bu tarihte belirleyici olmuştur. Bu bağlamda ilk dönemdeki iki sosyoloji kuramcısı olan Sumner ve Ward'ın eseri tartışılmaktadır. Bununla birlikte onlar Amerikan sosyoloji kuramına kalıcı bir etkiye sahip olmadı. Bunun tersine, Small, Park, Thomas, Cooley ve özellikle Mead gibi insanların eserlerinde cisimleştiği biçimiyle Chicago okulu, sosyoloji kuramı, özellikle sembolik etkileşimcilik üzerinde güçlü bir etkiye sahip oldu.

Chicago okulu hâlâ hâkim olmasına rağmen Harvard'da sosyoloji kuramının başka bir biçimi gelişmeye başladı. Pitirim Sorokin, Harvard'da sosyolojinin kurulmasında kilit bir rol oynadı ancak Amerikan kuramında Chicago'nun sembolik etkileşimciliğinin yerine geçen Harvard'ı üstün konuma getiren Talcott Parsons idi. Parsons, sadece, Avrupalı kuramcıları Amerikalı izleyicilere tanıtma dolayısıyla "büyük kuram"ı Birleşik Devletler'de meşrulaştırma nedeniyle değil eylem kuramının, daha önemlisi yapısal işlevselciliğin gelişimindeki rolü nedeniyle de önemliydi. 1940'larda ve 1950'lerde yapısal işlevselcilik, Chicago okulunun 1930'larda başlayan dağılması dolayısıyla daha ileriye götürüldü ve 1950'lerde büyük ölçüde tamamlanmış oldu.

Marxçı kuramda yirminci yüzyılın ilk döneminde ortaya çıkan başlıca gelişme Frankfurt okulu veya eleştirel okul'un oluşturulmasıdır. Bu Hegelcileştirilmiş Marxizm, sosyologlardan Weber gibilerin ve psikanalist Sigmund Freud'un etkisini gösteriyordu. Yüzyılın başlarında sosyologlar Mandzmi yaygın olarak benimsedi.

Yapısal işlevselciliğin yüzyılın ortasında Amerikan kuramı içindeki hâkimiyeti oldukça kısa sürdü. Fenomenolojik sosyoloji özellikle Alffed Schutz'un eseri, çok daha erken bir tarihe kadar götürülebilmesine karşın 1960'larda önemli bir ölçüde dikkat çekmeye başladı. Marxçı kuram hâlâ Amerikan kuramından büyük ölçüde dışlanıyordu ancak C. Wright Mills 1940'larda ve 1950'lerde radikal bir geleneği Amerika'da canlı tuttu. Mills aynı zamanda yapısal işlevselciliğe saldıranların liderlerinden biriydi, bu saldırıların yoğunluğu 1950'ler ve 1960'larda arttı. Bu dönemde bu saldırılardan bazılarının ışığı altında, yapısal işlevselciğe bir alternatif olarak çatışma-kuramı ortaya çıktı. Çatışma kuramı Marxçı kuramdan etkilenmiş olmasına rağmen Mandzmin yetersiz bir biçimde bütünleştirilmesinin zararını gördü. Yine, 1950'lerde doğan başka bir alternatif, az ancak sabit sayıda taraftarı kendisine çekmeyi sürdüren alışveriş kuramıydı. Sembolik etkileşimcilik, enerjisinin bir kısmını kaybetmesine karşın bu dönemde Erving Gofifman'm dramaturjik çözümleme üzerine eseri taraftarlar topladı.

1960'larda ve 1970'lerde, fenomenolojik sosyolojiye artan bir ilgiyi ve daha önemlisi etnometodolojideki araştırmalarda bir patlamayı kapsayan, diğer gündelik yaşam sosyolojileri alanında (sembolik etkileşimcilik bu başlık altında ele alınabilir) önemli gelişmeler meydana geldi. Bu dönem içinde çeşitli türlerden Marxçı kuramlar sosyolojide gelişip serpilmeye başladı ancak 1980'lerde ve 1990'ların ilk yıllarında Sovyetler Birliği ve diğer komünist rejimlerin yıkılışıyla birlikte bu kuramlar ciddi olarak tehlikeye girdi. Bu dönemde yapısalcılığın ve sonrasında postyapısalcılığın özellikle Michel Foucault'nun eserlerinde artan önemi de dikkate alınmalıdır. Feminist kurama ilgideki patlama son derece önemlidir, bu alandaki eserler 2000 yılını geride bıraktıkça hızlıca artmaktadır.

1980'lerde yukarıda bahsedilenlere ek olarak üç başka dikkat çekici gelişme meydana geldi ve bu gelişmeler 1990'larda devam etti. Birincisi, mikro-makro bağlantısına Birleşik Devletler'de artan ilgiydi. İkincisi, Avrupa'da faillik ve yapı arasındaki ilişkiye yönelik dikkatin benzer artışıydı. Üçüncüsü, özellikle 1990'larda çok çeşitli sentetik çabaların gelişimiydi: Son olarak, yirminci yüzyılın son kısmında ve yirmibirinci yüzyılın başında modernlik ve postmodemlik kuramlarının bir dizisine olan kayda değer ilginin varlığıydı.

Bu bölüm, yirmibirinci yüzyılın ilk on yılından geçerken gözlenen bazı kuramların bir tartışmasıyla sona ermektedir. Çökkültürlülükle ilgili kuramların, özellikle ırk (EIIK) ile ve eşcinsellikle ilgili kuramların yıldızlarının parlayacağı olasıdır. Postmodem kuramlar ortalıktan çekilmeyecek ancak pekâlâ daha fazla dikkat, post-postmodem kuramlara -postmodem fikirleri kullanan ve onların ötesine geçen kuramlar- verilecektir. Aynı zamanda tüketime ve onun kuramlaştırtmasına yönelik ilginin artışını bekleyebiliriz. Bu durum, postmodem kuramla ilişkilidir (tüketim toplumu postmodem toplumla yakından bağlantılıdır) ve vurgunun üretimden tüketime kaydığı toplumdaki değişimleri yansıtır, bunun yanında sosyoloji kuramını başlangıcından itibaren egemenliği altına alan üretimci yanlılığa karşı bir tepkidir. Muhtemelen en dramatik gelişme, küreselleşme kuramları alanında meydana gelmektedir ve bu alanda meydana gelmeye devam etmesi olasıdır. Gözlenen diğer kuramlar, eyleyen-ağ kuramı ve pratik kuramıdır.

Klasik Sosyoloji Kuramları

B Ö L Ü M 3

Alaxis de Tocqueville

Bölümün Ana Hatları

Karşılaştırmalı Araştırma

Amerikan Siyaseti

Tocqueville'in Eserinde Sosyoloji

Kilit Sosyolojik Sorun(lar)

Özgürlük, Demokrasi ve Sosyalizm

Alexis de Tocqueville. *Amerika 'da Demokrasi 'nin (Democracy in America)* ilk cildinin 1835'de yayınlanmasından (ikinci cilt 1840'da yayınlandı) sonra tanınmış bir bilim insanı ve kamusal kişilik olduğu halde o, nadiren, sosyolojinin ve sosyoloji kuramının kurucularından biri olarak görülmüştür (Eberts ve Witton, 1970). Gerçekten de *Klasik Sosyoloji Kuramları*'nın bu basımına kadar ona ve onun kuramlarına bir bölüm ayrılmamasının yanında onun biliminden veya onun biliminden türeyen devasa çalışmalardan bir tek söz edilmemiş veya alıntı yapılmamıştır ve bu durum büyük ölçüde günümüzde de devam etmektedir. Bu bölüm, Tocqueville'in eserlerine yönelik bu kalıcı ilginin yamsıra az sayıda sosyologun bu[1] eserlere bağlılığının bir sonucudur.

Bu bölüme yer vermemizin başka, daha önemli bir nedeni, Tocqueville'in eserinde bir toplum kuramının daha özel olarak bir sosyoloji kuramının bulunmasıdır (Meyer, 2003). (Çoğu sosyologun bu noktayı ya göz ardı etmesini ya da örneğin Seidman'ın (1983:306), Tocqueville'in toplum kuramı tarihinde [Avrupa'da liberalizmin farklı ürünleri] kilit bir sorunu ortaya koyduğunu "ancak buna kuramsal bir hesaplaşmanın eşlik etmediğini" ileri sürmesinde olduğu gibi aktif bir şekilde yadsımasından bahsetmek gerekir). Bu farklılıkların kesin doğası hakkında birbirinden farklı görüşler olmasına ve farklılıkların İkinci Cilt'te başlamasına karşın.

Şimdiye kadar, onun toplum kuramının önemini kavrayanlar çoğunlukla siyaset bilimciler ve siyaset kuramcıları olmuştur (sosyolojide istisnalar olduğu halde, bkz. Calhoun, 1989; Pope, 1986). Bunun nedeni kısmen, Tocqueville'in kendi eserini "yeni siyaset bilimi" olarak betimlemesi ve bu betimlemenin onun eseri hakkındaki hâkim *

[1] Bu kitapta bu bölüme yer vermeye Edtvard Tiryakian- ısrarıyla karar verdim.

görüş haline gelmesidir. Onun klasiği olan *Amerika'da.* Demokrasi'nin (1835-40/1969) ilk cildi, "Birleşik Devletler'in siyasal yapısının ve onun diğer devletlerle özellikle kendi ulusu Fransa ile ne ölçüde benzediğinin açıkça 'bilimsel' bir çözümlemesiydi. Bununla birlikte onun eserinde ayrıca bir siyaset sosyolojisinin bulunduğu uzun zamandan beri kabul edilmektedir ve bu kabulden sadece kısa bir sıçrayışla onun eserinde daha kapsamlı bir sosyoloji ve sosyoloji kuramının bulunduğu sonucuna da varılabilir. Onun eseri, bu açıdan istikrarsızdır. Lemer'ın (1994:40; italikler eklendi) açığa kavuşturduğu gibi *Amerika da Demokrasi 'nin ikinci cildinin, çok daha fazla sosyolojik olmasıyla ve "siyasal insanın yeni bir toplum kuramı''nı sunmasıyla birinciden*[2] birçok açıdan çok farklı olduğu herhangi bir okuyucu için fazlasıyla açıktır. Bu bölüm, siyasetin ve hükümetlerin özellikle erken dönem Amerikan hükümetinin eşsiz karakteristiklerinin anlaşılmasına Tocqueville'in katkılarını daha az önemser ve daha çok onun kapsamlı sosyolojisi ve sosyoloji kuramı üzerinde odaklanır.

Bununla birlikte, Tocqueville'in eserinde açık bir "kuram" özellikle o dönemde Auguste Comte (bkz. Bölüm 4) tarafından üretilen türden "büyük kuram" yoktur. Aslında o, bu tür kuramlaştırmaya güven duymadı. Örneğin, ölümünden sonra yayınlanan anılarında şunları söyler:

> Tarihin tüm olaylarım, kaderin zinciriyle birbirine bağlanan büyük ilk nedenlere dayalı olarak açıklayan ve adeta insanları insan ırkının tarihinden dışlayan bu mutlak sistemlerden nefret ediyorum. Bana göre onlar, genişlik iddialarına rağmen dar ve matematiksel doğruluk havalarına rağmen yanlış gözükürler... birçok önemli tarihsel olgu sadece rastlantısal koşullarla açıklanabilir ve... birçok başkası tümüyle anlaşılmaz kalır... tesadüf... dünya sahnesinde meydana gelen her şeyde büyük bir rol oynar.
>
> (Tocqueville, 1893/1959:64)

Ancak Tocqueville (1893/1959:64)yukarıdaki açıklamadan hemen sonra tesadüfü şekillendiren öncül etmenleri -"kurumların doğası, zihin yapısı ve ahlakın durumu"- tartışmaya koyulur ve bunlar gayet sosyolojik bir yönelimi oluşturur ve daha büyük bir toplum kuramının temelini sağlar. Aslında Tocqueville'in eserinde bu tür bir kuramın en azından esasları vardır.

Buna karşın Tocqueville'in, Amerikan demokrasisinin ve Fransız Devrimi'nin nedenlerini açıklama gibi her zaman daha özel ve somut amaçları olmuştur. Bu nedenle onun kuramını anlamak için onun eserinin ayrıntılarının ötesine ve altına bakmak gerekir. Tocqueville'in, başka şeyler arasında, toplumsal ve kültürel dünyada makro ve mikro perspektifleri bağdaştırdığı sofistike bir kuram vardır. Üstelik Tocqueville, kültüriLbir epifenomen [başka fenomenlere bağımlı] olarak (erken dönem Marxistİer için söz konusu olduğu gibi) veya dışsal ve zorlayıcı -tümüyle denetleyici- bir güç olarak (Emile Durkheim tarzında [bkz. Bölüm 7] düşünme aşırılığından kaçınır. Ayrıca Tocqueville bir ampirist idi ve kendi kuramını, görüşmeler ve gözlemler (Demokrasi'nin temeli) yoluyla olduğu kadar tarihsel kayıtlar, belgeler ve arşivler (onun diğer meşhur eseri olan *Eski Rejim ve Fransız Devrimi 'nin (The Old Regime and the French Revolution)* (Tocqueville, 1856/19831) temeli) yoluyla topladığı verilerden türetmediyse bile genel olarak onlara dayandırdı.

Tocqueville, (başkaları arasında) İngiltere'de Herbert Spencer'ın (Bölüm 5) ve [2]

[2] Bu farklılıkların kesin doğası hakkında birbirinden farklı görüşler olmasına ve farklılıkların İkinci Cilt'le başlamasına karşın..

Almanya'da Kari Marx'ın (Bölüm 6) yaşantısı ve en azından erken eserleriyle kesişmesinin yanında Fransa'da Auguste Comte'un çağdaşıydı. Bununla birlikte bildiğimiz kadarıyla onların herhangi birinden etkilenmedi ve onun eserlerinin onların düşüncesini etkilemediği görülür. Tocqueville, 1830'larda meşhurdu, diğerleri, o zamanlar ya oldukça gençti ya da pek tanınmıyordu.

Tocqueville, çoğunlukla bu öncü toplum kuramcıları kadar takdir edilmez ancak onun önemini kavrayanlar vardır (Aron, 1965, 1979/2005; Poggi, 1972). Dönemin önde gelen bir sosyologu olan Robert Nisbet, *Sosyoloji Geleneği'nûc (The Sociological Tradition)* (1966:5), "çağdaş sosyoloji düşüncesinin kuruluşunu, Tocqueville, Marx, Weber ve Durkheim gibi insanlar şekillendirmiştir" derken Tocqueville'i, çoğu kez en büyük kurucu toplum kuramcıları olarak görülenlerin üzerinde bir yere koyar. O, Önsöz'de şunları söyler: "Tocqueville ve Marx'ın üstün rolleri, izleyen bölümlerde ıskalanmayacaktır... Sosyoloji geleneği aslında, Tocqueville ve Marx'ın iki çekim kutbu oldukları bir tür manyetik alan olarak görülebilir. Uzun vadede Tocqueville'in sosyoloji geleneği üzerindeki etkisi daha büyük olacaktır" (Nisbet, 1966:viii).0 kitap boyunca Tocqueville'e, sadece Marx'a değil aynı zamanda yukarıda anılan başka aydınlara verilen önem kadar, hatta sıklıkla onlardan daha fazla önem verilir. Ne yazık ki Nisbet'in kitabının odak noktası, okuyucunun en iyi ihtimalle o kitaptan Tocqueville'in kuramının ve kuramsal katkılarının kısmi ve parçalı bir algısını elde etmesini sağlamasıyla birlikte sosyolojinin "birim fikirleri"dir.

Siyaset bilimiyle bağlantısının ötesinde Tocqueville'in sosyoloji kuramı tarihleri içinde görece görünmezliği açısından başka bir etmen, onun görüşlerinin görece muhafazakâr (aslında bazılarını "yeni Sağ" hatta Ronald Reagan benimsemiştir; bkz. Goldberg, 2001; Skocpol, 1997) olarak görülmesi ve sonuç olarak daha liberal hatta radikal eğilimli birçok sosyolog tarafından kabul edilebilir görülmemesidir. Tocqueville bir aristokrattı ve göreceğimiz gibi (bazen) demokrasiye özellikle Amerikan demokrasisine değer verdiği halde eşitliğe eleştirel yaklaştı çünkü göreceğimiz gibi eşitlik, yönetimin merkezileşmesiyle yan yana gerçekleşti ve bu nedenle onun üzerine çok titrediği özgürlüğe derin bir tehdit oluşturdu. Bu görüşü benimsemek: eşitsizlik taraftarı olmak, toplumsal eşitsizliğin olumsuz sonuçlarına neredeyse her zaman son derece eleştirel yaklaşan çoğu sosyolog için başlıca günahtır. Tocqueville'in muhafazakârlığının başka bir örneğine gelince, Boyd (2001), Tocqueville'in son mektuplarında Cezayir'de Fransız sömürgeciliğini desteklediğini, bazı insanların kendilerini-yönetmeye diğerlerinden daha uygun olduğunu kabul ettiğini ve uygarlaşmış olanların barbar olanları egemenlikleri altına almalarının ve onlara boyun eğdirmelerinin bir ölçüde gerekçesinin bulunduğunu düşünür göründüğünü ileri sürdü.

Kuşkusuz diğer kuramcılar (Comte, Spencer, Durkheim, Vilfredo Pareto ve diğerleri) da muhafazakâr (Pareto İtalyan faşistleriyle bile ilişkilendirildi) olarak görülme eğilimindeydi ancak bu onların alanda kayda değer etkide bulunmalarını olduğu kadar alandaki öğrencilerden büyük önem görmelerini önlemedi. Üstelik onların her biri, sonraki toplum kuramcıları açısından saldırganca olan en azından bazı görüşler benimsedi ancak sonraki toplum kuramcılarının çoğu tarafından ihmal edilen Tocqueville oldu. ,

Mike Gane (2003), bir ölçüde şaşırtıcı bir şekilde, *Fransız Toplum Kuramı (French Social Theory)* adlı yeni önemli çalışmasında, kitabın ilgi alanına karşın

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Kısa Yaşam Öyküsü

Alexis de Tocqueville, 29 Temmuz 1805'te Paris'te doğdu. O, zengin olmasa da önde gelen aristokrat bir aileden geliyordu. Aile Fransız Devrimi sırasında sıkıntı yaşadı. Tocqucville'in anne ve babası tutuklandı fakat giyotinden kurtulmayı başardılar. Tocqueville iyi eğitimliydi, bir avukat ve yargıç oldu (her ikisinde de pek başarılı olmasa da) ve çoğu klasik kuramda merkezi bir rol oynayan Aydınlanma felsefesini (Rousseau ve Montesquieu) etraflıca ve iyice okudu.

Tocqueville'in yaşantısındaki dönüm noktası 2 Nisan 1831'de. görünüşte. Amerikan ceza sistemini araştırmak için bir arkadaşıyla birlikte (Gustave de Beaumont) Birleşik Devletler'e seyahat etmesiyle başladı. O, Amerika'yı, kendisi için çok önemli olan demokrasi, eşitlik ve özgürlük gibi fenomenleri oluşumları aşamasında çalışababileceği bir laboratuvar olarak gördü. O, en batıdaki Green Bay (Wisconsin) ve Memphis (Tennessee) ve New Orleans'ı (Louısiana) dolaşarak, Mississippi Innağı'nın doğusundaki bazı ortabatı devletlerinin yanısıra kuzeydoğunun büyük bölümünü, orta Atlantik ve kuzey devletlerini gezerek. Birleşik Devletler'in o sıralar çoğu gelişen (ve bazıları gelişmemiş) bölgelerine (ve Kanada'nın bir kısmına) geniş çaplı seyahat yaptı. O, seyahat boyunca her türden insanla konuştu, onlara sistematik sorular sordu, bol bol notlar aldı ve kendi ilgilerinin seyahat boyunca karşılaştıklarına dayalı olarak gelişmesine müsaade etti. Tocqueville (ve Beaumont), o zamanlar mevcut olan Birleşik Devletler'in geniş fiziksel ve toplumsal manzarasını araştırmak için bir yıldan daha az bir süre harcayarak 20 Şubat 1832'de Fransa'ya döndü.

Amerika'da Demokrasinin ilk cildine başlamak Tocqueville'in biraz zamanını aldı, fakat o, 1833'ün sonunda ciddi olarak başladı ve kitap 1835'te yayımlandı. Bu eser büyük bir başarıydı ve onun meşhur olmasını sağladı. Buradaki ironi, genel olarak demokrasi özel, olarak Amerikan demokrasisi üzerine klasik eserlerden birinin bir Fransız aristokratı tarafından yazılmasıydı. O, 1840'da çıkan *Demokrasinin* ikinci cildinin son düzeltmelerini yaparken siyasal bir kariyere girişti. Bu cilt, açıkça siyasetle ilgili olan, daha özel olarak Amerikan siyasal sistemi ve onun başka siyasal sistemlerle özellikle Fransız sistemiyle ne kadar benzeştiğiyle ilgili olan birinci ciltten daha

Tocqueville'i bir kez anmaz. Üstelik Gane (2003:viii), "1800-1880 arası Fransız toplum düşüncesinin büyük yaratıcı dönemi" olarak adlandırdığı ve Tocqueville'in büyük eserlerini tamamen içinde ürettiği döneme odaklanır; Fransız Devrimi ile ilgilenir (gördüğümüz gibi onun hakkında başlıca bir eser yazan Tocqueville'le aynı şekilde) ve diğer muhafazakâr Fransız düşünürlere özellikle Comte ve Durkheim'a merkezi önem verir.

Önde gelen bir çağdaş Fransız kuramcı olan Alain Touraine (1995) Tocqueville'in kuramının tipik bir eleştirisini sunar. *Amerika'da Demokrasinin* ikinci cildi üzerinde odaklanan Touraine, Tocqueville'in burada giderek artan eşitliğin, iktidarın mer-

sosyolojikti (Aron, 1965). Tocqueville'in daha genel olarak demokrasiye yönelik çekinceleri olmasına karşın, çoğunlukla, Amerikan sistemine olumlu bir eğilimi vardı.) İkinci cilt, kitabın daha soyut doğasının yanısıra muhtemelen yönelimdeki bu kayma nedeniyle olumlu tepkiler almadı.

Tocqueville, bir aristokrat olmasına karşın, siyasete devam etti ve birçok görüşü açısından görece olarak liberaldi. O, bununla ilgili olarak şunları söyledi:

> İnsanlar, bana aristokratik ve demokratik önyargıları birbirine alternatif olarak atfederler. Eğer ben başka bir dönemde veya başka bir ülkede doğmuş olsaydım, birine veya diğerine sahip olabilirdim. Fakat böyle doğmam, her ikisinden de sakınmamı kolaylaştırdı. Ben, eski kurumlan yıktıktan sonra, kalıcı olabilen hiçbir kurum oluşturmayan uzun bir devrimin sonunda dünyaya geldim. Yaşamaya başladığımda, aristokrasi ölmüştü ve demokrasi henüz doğmamıştı. Bundan dolayı içgüdüm beni körü körüne birine veya diğerine yönlendinnedi.
>
> (Tocqueville, aktaran Nisbet, 1976-1977:61).

Nisbet'e göre (1976-1977:65), Marx'ın entelektüel kesinliğinden kaynaklanan Maraizmin gelişiminden farklı olarak bu kararsızlık nedeniyle "hiçbir zaman, Tocquevilleizm olarak adlandırılan hiçbir şey olmadı veya olma ihtimali olmadı.''

Tocquevil!e, 1848 Devrimi ve kralın tahtı terk edişini gördü. Bununla birlikte, Louis Napoleon'un sahnelediği askeri darbeye karşı çıktı, birkaç günü cezaevinde geçirdi ve sonuç olarak siyasal kariyerinin sonuna geldi (dışişleri bakanı olmuştu fakat Louis Napoleon tarafından görevden alındı). O, III. Napoleon'un diktatörlüğünü asla kabul etmedi ve Fransa'nın girdiği siyasal doğrultuya yönelik gitgide daha eleştirel hale geldi. Tocqueville, kendi döneminin Fransa'sını eleştirmenin bir yolu olarak, diğer çok meşhur kitabı, 1856'da yayınlanan *Eski Rejim ve Devrim'de* 1789'daki Fransız Devrimi (devrimin ondokuzuıcu yüzyılın ilk yarısında ve kendi zamanına kadar devam ettiğini düşünmesine karşın) hakkında yazmaya karar verdi. Kitap. Fransız despotizmine odaklandı fakat özgürlük, eşitlik ve demokrasi arasındaki ilişki ile birlikte *Amerika'da Demokrasi'*nin ilgilerini sürdürdü. *Amerika'da Demokrasi'*nin ikinci cildinden farklı olarak Eski Rejim olumlu tepkiler aldı ve epeyce başarılı oldu. O, Tocqueville'in dönemin Fransasının liberal hareketinin "büyük yaşlı adam"ı olmasını sağladı.

Tocqueville, 16 Nisan 1859'da 53 yaşında öldü (Mancini, 1994; Zunz ve Kahan, 2002). Onun ölümünden sonra yayınlanan 1848 Devrimine ve Devrimdeki kendi rolüne ilişkin hatıraları olan *Alexis de Tocqueville'in Andan'*nm (Tocqueville, 1893/1959) içinde bu insan hakkında epeyce bilgi verilmektedir.

kezileşmesi tehlikesine yol açtığını iddia ettiğini ileri sürer. Touraine'e (1995:70; italikler eklendi) göre, giderek artan eşitliğe yönelik bu eleştiri, Tocqueville'in görüşünün "ağırlıklı olarak *aristokratlara* ve toplumsal ve kültürel *geleneklere* bağlı kalanlara çekici gelmesi"ne yol açtı. Gerçekten de Tocqueville (1835-40/1969:230), örneğin, aristokrat, "düşüncesiz tutku zehirlenmesine kolaylıkla teslim olmaz. Aristokratik bir beden, asla ölmeyen kararlı ve aydınlanmış bir insandır" şeklindeki iddiayı ileri sürerken aristokrasiyi destekleyen bir görüşü savundu. Tocqueville'in seçkinlere meyli, "demokrasinin" ve Birleşik Devletler'de demokrasinin aşırılıklarının "tek dengeleyicisi"nin hukukçular olduğunu ileri sürdüğünde de belirgindir.

Touraine, daha sonra şunu söyler: "Tocqueville'in eserleri, Büyük Britanya ve Birleşik Devletler'de çok etkili olduğu halde Fransa'da toplum düşüncesine marjinal kaldı. ... Tocqueville, Fransız düşüncesine egemen olan devrimci fikri tümüyle reddetti ve birleştirici ve gönüllü hareketin modem toplumu özgürlüğe ve eşitliğe götürdüğünü ileri sürdü" (Touraine, 1995:71). Sonunda Touraine de Toqueville'i reddeder çünkü göreceğimiz gibi bir ölçüde haksız bir şekilde, onun eserlerini, fikirler üzerinde odaklanan ve insanları doğalarının belirlediğini düşünen, siyasete felsefi bir yaklaşımla ilişkilendirir. Bununla birlikte entelektüel dünya -felsefeden çok politik ekonomi üzerindeki vurgusuyla ve fikirlerden çok eylem üzerinde odaklanmasıyla-Tocqueville'i unuttu.

Tocqueville, sosyolojide bir kuramcı olarak büyük ölçüde ihmal edilmiş olduğu halde alanda daha özel olarak toplulukla özellikle onun kayboluşuyla ilgilenen çalışmalarda bir rol oynamıştır. Örneğin tüm zamanların en çok satan sosyoloji kitabı olan David Riesman'm *Yalnız Kalabalık'ında*[3] *(The Lonely Crowd)* (1950) Tocqueville'e açıkça atıf yapılır. *Aslında* o kitapta Tocqueville'in eserinden alıntılar, birkaç bölümün başlığı olarak kullanılır. Nisbet (1953:180), toplulukla ilgili araştırması olan *Topluluk ve İktidar'da (Community and Power)* Tocqueville'i "parlak zekâlı" olarak betimler. Tocqueville, sosyoloji tarihinde en çok satan kitaplardan bir başkası olan Robert N. Bellah ve diğerlerinin *Kalbin Alışkanlıkları: Amerikan Yaşamında Bireycilik ve Bağlılık'ında (Habits of the Heart: lndividualism and Commitment in American Life* (1985) en büyük entelektüel etkiye sahiptir. Aslında "kalbin alışkanlıkları" deyimi, Tocqueville'den alınmıştır (bu bölümde bu deyimin kullanılışıyla karşılaşacağız). Bu kitap, bireycilik ve bunun topluluk için ortaya koyduğu tehlikeler gibi onun hoşuna giden fikirler ve konularla ilgilenir. Aslında *Kalbin Alışkanlıkları'*nın yazarları, *Amerika'da Demokrasi'*yi "Amerika'da karakter ile toplum arasındaki ilişkinin şimdiye kadar yazılmış en kapsamlı ve etkili çözümlemesi" olarak betimler (Bellah ve diğerleri, 1985:vii). Son olarak, siyaset bilimci Robert Putnam tarafından yazılan, daha yeni ve ayrıca en çok satan *Tek Başına Bowling Oynamak: Amerikan Topluluğunun Çöküşü ve Uyanışı (Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community)* açıkça Tocquevilleci geleneği izler ve onun fikirleri kitabın çeşitli yerlerinde kullanılır. Tocqucville, sosyolojide başlıca bir kişilik olarak görülmeyebileceği halde onun fikirleri, sosyolojide çok önemli birtakım kitapları güçlü bir şekilde etkilemiştir (Putnam'ın kitabına bile sosyologlar yaygın olarak atıf yaparlar ve sosyoloji derslerinde onu kullanırlar).

Sosyolojinin dışında Tocqueville'e yönelik kalıcı ve güçlü bir ilgi vardır. Örneğin onun Amerika yolculuğu ve onunla ilgili içgörülerini en azından kısmen ve bir ölçüde tekrarlamaya çalışan insanların yazdıkları kitaplara ve makalelere yönelik popüler bir ilgi vardır (Cohen, 2001). Onun ismini taşıyan topluluklar ve bültenler vardır ve onun eserleriyle ilgilenen bilimsel kitaplar ve makaleler çoğalmaya devam etmektedir.

Aşağıda Tocqueville'in toplum kuramına katkılarının seçici bir gözden geçirilişi yer almaktadır. Onun Amerikan yönetimi hakkında ne söylediğine çok az, onun siyaset ve toplumsal dünya arasındaki ilişki hakkındaki düşüncesine çok daha fazla zaman ayıracağız. Demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi konuların kesinlikle kalıcı önemi var-

' Aslında Rcisman, Tocqueville Topluluğu'nun başkan lydı.

dır ancak onlar ve onların birbiriyle ilişkileri hakkında söylediklerinin ayrıntıları, onlar hakkında ne düşündüğünden ve onları nasıl araştırdığından daha fazla önemli değildir. Örneğin, gelecek kısımda göreceğimiz gibi, Tocqueville her zaman şeyleri çeşitli biçimlerde karşılaştırıyordu; onun eseri, tarihsel/karşılaştırmalı yöntem olarak bilinen şeyin erken dönemdeki bir örneğidir.

Yine de Tocqueville'in eseri hakkında bilgi vermek, bir kuramcıyı kıstasın parçası haline getirmeye hizmet eden *büyük* türden konular ve sorulara yönelik bir ilgiyi de kapsar. Ona yönelik ilginin en büyük konusu, merkezileşmenin artışı özellikle merkezi (ve ataerkil) yönetimlerin güç kazanmasıydı. Giderek artan eşitlikle bağlantılı olan bu merkezileşme, merkezi yönetimin insanlar üzerinde hem sert hem de yumuşak denetim uygulamasıyla özgürlüğün kayboluşuna yol açar. Bu nedenle Tocgueville, artan eşitlik, artan merkezileşme ve azalan özgürlük doğrultusunda tarihsel bir eğilimin modem bir büyük anlatısını (ve bu, modernliğin, Aydınlanmanın özellikle Montesquieu'nün felsefesinin entelektüel temelinin bir ürünüdür) ortaya koyar. Bu nedenle o, diğer büyük kuramcılarla, onun eserine ışık tutan bir konuya yönelik bir tutkuyu da paylaşır. Tutku duyulan konu, Marx için kapitalizmdi, Durkheim için anomiydi, Georg Simmel (Bölüm 9) için kültürün trajedisiydi, Tocqueville için ise merkezileşmeydi.

İlginç bir şekilde, Tocqueville'in, vatandaşı Fransız toplum düşünürü Emile Durkheinvdan daha fazla büyük Alman kuramcılar ile entelektüel benzerliği vardı. Marx, Weber ve Simmel gibi Tocqueville de en fazla büyük-ölçekli toplumsal ve kültürel yapıların gelişimiyle ve onların hem toplumsal hem de birey üzerindeki olumsuz etkisiyle ilgilendi. Buna karşın Durkheim, bu tür fenomenlerin (örneğin, kolektif bilinç) gerileyişiyle ve bu dununun hem toplum hem de birey üzerindeki olumsuz etkisiyle ilgilendi. Göreceğimiz gibi Tocqueville'i birçok biçimde bir muhafazakâr olarak düşünmek uygun olduğu halde DurkheimTa kıyaslandığında o, daha liberal hatta radikal kuramcılara daha yakındır. Liberal ve radikal kuramcılar, yapısal bir sonın görürler ve yapıyı değiştirmek veya onda değişiklik yapmak isterler, oysa muhafazakâr jPurkheim. büyük yapılan (örneğin, meslek birlikleri) zayıflatmak veya yeniden düzenlemek değil güçlendirmek, ister, Tocaueville, merkezi yönetimi kesinlikle güçlendinnek istemez ancak bunun yerine onu yeniden düzenlemek, onu en azından daha az merkezi dolayısıyla özgürlük için daha az tehlikeli hale getirmek ister.

Karşılaştırmalı Araştırma

Tocqueville'in karşılaştırmalı yöntembilimi. Birleşik Devletler'de bulunan yönetim biçimlerini Avrupa'da bulunanlarla özellikle kendi anavatanı Fransa ile sıkça karşılaştırdığı *Amerika'da Demokrasi* nin birinci cildinde en fazla belirgindir.[4] O, Birleşik Devletler hakkında çok yazdığı halde onun asıl odak noktası ve ilgisi, Fransa ve orada olanlardı. Çoğu durumda bunlar, karşılaştırmaların oldukça nedensel türlerini içerir; Tocqueville, sosyolojide artık *zorunlu* olan kesin ve sistematik karşılaştırmalı araştırma türlerine girişmedi. Yine de onun bu metodu durmaksızın kullanışı, değindiği diğer uluslar hakkında olduğu kadar Amerikan yönetiminin doğası, onun güçlü yanları

[4] Tocquevılle'in Amerikan siyasal sistemini araştırmasına, bu sistemden, genel olarak Fransız siyasal sistemim ve özel olarak demokrasiyi geliştirmede yararlı olacak dersler çıkarılabileceği fikri hayat verdi.

ve zayıflıkları hakkında büyük anlayış sağladı.

Karşılaştırmalı çözümlemenin başka bir türü, onun *demokrasiyi aristokrasiyiz* karşılaştırma eğiliminde bulunur. Kuşkusuz Tocqueville'in kendisi bir aristokrattı (bkz. kısa yaşam öyküsü) ve onun döneminin Fransası, diğer Avrupa ülkeleri gibi hala güçlü aristokratik öğelere sahipti. O, sıklıkla bunları Birleşik Devletler'le (bir aristokrasisi olmayan) ve onun demokratik sistemiyle karşılaştırdı. O, özellikle *Amerika 'da Demokrasi* nin ikinci cildinde, demokrasi ile aristokrasiyi tekrar tekrar karşılaştırır. Bu çözümlemeyi güçlü kılan, onun çözümlediği toplumsal değişkenlerin bölümden bölüme bir ölçüde değişmesidir ancak o, çoğu durumda bu değişkenlerden her birini önce aristokratik daha sonra demokratik bir çevrede sistematik olarak karşılaştırmaya girişir.

Tocqueville, Birleşik Devletler'de uygulandığı biçimiyle demokrasi çözümlemesi içinde demokrasiyle ilişkili olan sorunların özellikle aristokrasiye nazaran kolayca görüldüğünü ancak demokrasinin aristokrasi üzerindeki avantajlarını anlamak için daha derinlemesine inceleme yapma gereği vardır. Dezavantajlar açısından, bir "aristokrasi, yasama bilimi alanında, demokrasinin herhangi bir zamanda olabileceğinden çok daha yeteneklidir" (Tocqueville, 1835-40/1969:232).Bu nedenle, bir aristokrasinin oluşturduğu yasaların bir demokrasinin oluşturduklarından daha güçlü, daha vaktinde ve daha az geçici olması muhtemeldir. Bununla birlikte bu dezavantajlara karşın Tocqueville şu sonuca varır; "demokrasinin yasa yapma amacı, aristokrasinin yasa yapma amacından insanlık için daha yararlıdır... demokratik yönetim, tüm hatalarına karşın toplumu refaha ulaştırmanın en elverişli yoludur" (Tocqueville, 1835-40,1969:232). ... Demokrasinin avantajları arasında şunlar bulunmaktadır: [1]

1. Yasama hatalarının "telafisi mümkün"dür.
2. "Yönetilenler, daha aydınlanmış ve uyanıktır."
3. Onlar "sürekli... işleriyle meşgul olurlar ve haklarına özen gösterirler."
4. Bu, "onların temsilcilerinin, onların çıkarlarının gösterdiği genel bir çizgiden sapmalarını" engeller.
5. Liderlerin kitlelerle daha fazla ortak çıkarları vardır ve onlar, böyle olmadığında bile daha az zarar verebilirler çünkü konumlarında, aristokrasilerdekilerden daha kısa zaman dönemlerinde bulunurlar.

Onun vardığı sonuç şudur; "demokrasinin gerçek avantajı... büyük çoğunluğun refahını sağlamaktır" (Tocqueville, 1835-40/1969:233).... Amerika'da demokratik liderler, "bir aristokrasinin iktidara getirebileceklerinden kapasite açısından ve ahlak açısından daha aşağı düzeyde" oldukları halde... onlar, çoğunluğa düşman olan bir eğilimi sistematik olarak asla izlemeyeceklerdir; onlar, hükümeti asla dışlayıcı ve tehlikeli bir şeye dönüştünneyeceklerdir" (Tocqueville, 1835-40/1969:233).

Aşağıda iki sistemin birbirine göre güçlü yanlarının ve zayıflıklarının bir özeti vardır (aynı zamanda Tocqueville'in birçok kez kullandığı ve daha sonra, Tocqueville'in katkıları teslim edilmeden de olsa, sosyoloji kuramının başlıca bir öğesi haline gelecek olan "beklenmeyen sonuçlar" fikrinin kullanılışı; onun toplumsal değişim üzerine fikirlerini tartışmamızda da bu fikre döneceğiz):

Bu nedenle demokratik kurumların altında, kusurlarına ve yanlışlarına rağmen

insanların genel refahı çoğu kez sürdürmelerini sağlayan saklı bir eğilim vardır oysa aristokratik kurumlarda, bazen, yeteneklere ve faziletlere karşın insanları hemcinslerinin acılarına neden olmaya yönelten gizli önyargılardır. Bu şekilde, aristokratik yönetimlerde kamu insanları, *niyetlenmeksizin* kötülük yaparlar ve demokrasilerde onlar, *asla düşünmedikleri* iyi sonuçlara neden olurlar.

(Tocqueville, 1835-40/1969:234-235; italikler eklendi)

Tocqueville, aristokrasi ile demokrasiyi karşılaştırmasında (ve başka yerlerde) Max Weber'in sonradan kendi çözümlemesinin yöntem bilimsel bir temeli olarak *ideal tipler* olarak adlandırdığı şeyi kullanmaktadır (Nisbet, 1976-77). Tocqueville, bu yöntembilimine yönelik Weber kadar öz-bilinçli olmadığı halde onu yine de kullanmaktadır. O, açıkça bu iki siyasal biçimin, çok çeşitli ampirik görünümleri olduğunu anlar ve en azından aristokrasi örneğinde, onun çeşitli Avrupa toplumlannda kendisini gösterme biçimleri arasında gidip gelir. Fakat Tocqueville, bu spesifik aristokrasilerin herhangi biri hakkında çok az ampirik ayrıntı biçimi sunar ve çoğu zaman çok kaba bir tarzda genelleme yapmaya ilgi duyar. Tocqueville'in *Demokrasi'*deki çalışmasının tarihini en fazla belirleyen ve onu, sözgelimi Weberinkinden farklılaştıran, bu büyük genellemelerin yani bazen stereotiplerin en kabasına işaret eden genellemelerin bolluğudur. Sonunda Weber genellemelerini karşılaştırmalı/tarihsel araştırmaya dayandırdı. Tocqueville, yaklaşık bir yıl süren Amerika gezisi süresince çığır açan araştırma yaptığı halde hakkında genelleme yaptığı Avrupa toplumlannda demokrasi (ve aristokrasi) konusunda benzer bir araştırma yapmadı. Bu nedenle onun verilerinin eşitsizliği, onun karşılaştırmalı çözümlemelerinin sonuçlarının özellikle Avrupa toplumları hakkında söylediklerinin sorgulanmasına neden olur. Onun Birleşik Devletler'le ilgili vargıları daha inandırıcıdır ancak o, burada bile genellemelere, kimi zaman son derece acayip genellemelere yatkındır.

Bununla birlikte TocquevilIe'in (1856/1983) *Eski Rejim ve Fransız Devrimi'*ndeki tarihsel-karşılaştırmalı araştırması, çok daha fazla savunulabilir ve nitelik olarak Weber'inkine daha yakındır. O, bu eserde Fransız Devrimi'nden önce ve sonra ulusun durumunu karşılaştırmak için Fransa'da orijinal arşiv araştırması yaptı. Bu eser, *Demokrasi'nin* yaptığı etkiyi yapmadığı halde en azından yöntembilimsel olarak daha güçlü olan eserdir. Yani onun yöntemleri ona devrimden önceki ve sonraki Fransa'yı karşılaştırmasına olanak verdi oysa onun *Demokrasi'*de Amerika gezisinden verilere odaklanması, onun Avrupa siyasal sistemleri üzerine karşılaştırmalı görüşlerini sorgulanabilir hale getirdi çünkü bu sonraki görüşleri, çok daha fazla, nedensel ve daha az, iyice-belgelenmiş verilere dayanıyordu.

Tocqueville'i, eserinin değerden-bağımsız veya en azından mümkün olduğu kadar değerden-bağımsız olması gerektiği şeklindeki anlayış da sınırlandırmadı (o, tarafsız olduğunu iddia ettiği halde [Tocqueville, 1835-40/1969:418]). Bu nedenle onun eseri normalde gayet akla uygun olduğu halde onun çözümlemesi, bolca güçlü değer yargılarıyla süslenmiştir. Örneğin, Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi'*nin İkinci Cildi'nde genel olarak maddeciliğe (bu bölümde bu konuyla tekrar karşılaşacağız) özel olarak Amerikan maddeciliğine hücum etmesini ele alalım. O, şöyle söyler; "maddecilerde *beni rahatsız eden"* birçok şey bulunmaktadır. "Ben onların doktrinlerinin *kötücül* olduğunu düşünüyorum ve onların gururlarından nefret ediyorum... Tüm uluslarda maddecilik, insan ruhunun *tehlikeli bir illetidir* ancak demokratik bir

ahali içinde ondan özel olarak korunmak gerekir" (Tocqueville, 1835-40/1969:544).

Sırası gelmişken, Tocqueville'in çoğu kez bu ve birçok başka konu (ve insan) hakkındaki çok dokunaklı ve iğneleyici görüşleri, ölümünden sonra yayınlanan *Alexis de Tocqueville 'in Anılan* 'nda *(The Recollections of Alexis de Tocqueville) (* 893/1959) sergilenmektedir. Bununla birlikte, o kitapta bazıları bu bölümde bulunan önemli kuramsal içgörüler de bulunmaktadır.

Amerikan Siyaseti

*Demokrasi'*nin ilk cildi, siyaseti çözümlemesi nedeniyle ünlü olmayı lıaketmiştir; o, siyaset bilimi alanının gelişmesinde bir dönüm noktası olarak görülür. O, yukarıda belirtildiği gibi, Amerikan siyasal sistemi (*demokrasi* ve *Amerikan yönetimi* terimleri anlamdaş olmadıkları halde bu sistem demokratik olarak betimlenir) ile diğer Avrupa ülkeleri özellikle TocquevilIe'in Fransasının karşılaştırmalı bir araştırmasıdır. O, bu siyasal sistemlerin ayrıntılarını karşılaştırırken neredeyse her zaman Amerikan siyasal sistemini desteklemiş ve göklere çıkarmıştır. (Onun böyle yapması, sıklıkla "demokrasi"yi "eşitllik"le denk tuttuğu ve gördüğümüz gibi ve daha fazla göreceğimiz gibi, en azından uzun dönemde özgürlük açısından olumsuz içerimleri açısından eşitliğe eleştirel yaklaştığı için ilginçtir.) Bununla birlikte o, Amerikan demokratik sisteminin sorunlarının farkındadır ve "Amerikan kurulularını, demokratik bir ulusun benimseyebileceği yegâne veya en iyi kurumlar" olarak düşünmediğini açığa kavuşturur" (Tocqueville, 1835-40/1969:231).

O, Amerika'yı artan demokratikleşmenin bir paradigması olarak ve başka ulusların, özellikle Fransa'nın örnek alabilecekleri bir model olarak görür. Amerika, mükemmel değildir ancak o bu doğrultuda en fazla yol almıştır. Üstelik o, Fransa'nın demokratik ancak A.B.D. sisteminden farklı yapılanmış bir sistem yaratabileceği konusunda açıktır. O, bu tür bir sistem için pozitif ve negatif dersler çıkarmak için A.B.D.'nin siyasal sistemini gözden geçirir. Bu durum, bir toplumu (Birleşik Devletler) başlangıcından ve emekleme döneminden itibaren inceleyebilecek bir araştırmacı için fırsat oluşturur. Bu nedenle, Tocqueville'in Avustralya yerlileriyle ilgili araştırmasındaki yaklaşımı ile Durkheimınki (1912/1965) arasında benzerlikler vardır. Yani bir kimse, toplumları "emekleme dönemi'nde inceleyerek daha gelişmiş toplumlarda gizlenmiş olabilecek şeyleri görebilir.

Tocqueville'in Amerikan politik sistemini çözümlemesi, sadece oldukça eski değildir, o aynı zamanda, tarihin sonradan anlaşılmasının yararı dikkate alındığında açıkça acımasız olan iddialarla doludur.[5] Yine de o, bu sistem hakkında ve bu sistemin diğer toplumlara sağlayacağı yararlar hakkında içgörülerle doludur. Birleşik Devletler'in sağlayacağı yararlar, onunla Avrupa toplumları arasındaki karşılaştırmalarının bir listesinde açıkça görülür. Aslında Tocqueville'e göre Birleşik Devletler, "en çok aydınlanmış ve en özgür" toplumdur (Tocqueville, 1835-40/1969:291). Daha özel olarak,

- Topluluksal serbestlik. Birleşik Devletler açısından merkezidir ancak Avrupa'da

[5] Örneğin "herhangi bir kimse yüksek öğrenime zorlukla girer" (55) , "Başkan, alt düzeyde ve bağımlı bir güçtür..., çoğunluğun elinde uysal bir araçtır" (124; 138), Birleşik Devletler'in "korkacağı büyük savaşları yoktur" (169). "herhangi bir dinsel nefret...herhangi bir sınıf nefreti... herhangi bir kamusal nefret yok"tur (177), "Birleşik Devletler'in federal yönetimi günden güne zayıflama eğilimindedir" (394).

hiçbir ulus, bu tür bir serbestliği veya onun önemini anlamaz (62).

- Amerikan topluluklarının "ruhu" vardır, Avrupa toplulukları sadece ruhsuz değildir onu üretmeyi de bilmezler.
- AvrupalI resmi görevliler neredeyse her şeye burunlarını soktukları halde Amerikalılar kendi görevleriyle meşgul olurlar, bunun sonucu olarak "dünya üzerinde insanların toplumsal refaha ulaşmak için böylesine büyük çabalar gösterdikleri başka bir ülke yoktur" (92).
- "Amerikan siyaset kuramcıları daha basit ve daha rasyoneldir" (101).
- "Amerikan Anayasası, Fransa'daki gibi değişmez olarak kabul edilmez; o, İngiltere'deki gibi toplumun sıradan yetkilileri tarafından değiştirilemez... o, beklenen olasılıklar içinde yerleşik biçimlere uygun olarak insanların istenciyle değiştirilebilir" (101).
- Amerikan mahkemeleri, "kamu düzenini hem en iyi koruma biçimi hem de serbestliği en iyi destekleme biçimi" olabilir. "...Onun sınırları içinde Amerikan mahkemelerine, yasaların anayasallığını bildirme imtiyazı tanınmış olduğu halde bu imtiyaz, siyasal meclislerin despotluğunun karşısında duran en güçlü engellerden biridir" (103-104).
- "... Amerikan hukukunu bu kadar olağanüstü yapan...[onun] ılımlılığıdır... Amerikan siyasal yargısı, sadece daha az olağanüstü göründüğü için onun, toplumun idaresi üzerinde çok daha fazla etkisi vardır[6]... Her şey hesaba katıldığında Birleşik Devletler'de siyasal yargının, çoğunluğun eline verilen en olağanüstü silah olmasından kuşkuluyum" (110).
- "Yüksek Mahkeme ile ilgili olarak "daha güçlü bir yargısal otorite, herhangi bir devlette asla tesis edilmemiştir" (149).
- Dönemin diğer konfederasyonlarındaki federal yönetimler (İsviçre, Almanya, Hollanda) "her zaman zayıf ve iktidarsız kaldılar, oysa Birleşik Devletler, işleri, kuvvetli ve rahat bir şekilde yürütür" (155).
- Amerikan Anayasası'mn üzerine dayandığı kuram, "çağımızda *siyaset biliminin* büyük keşiflerinden biri olarak alkışlanmalıdır" (156; italikler eklendi).
- "Birleşik Devletler, küçük bir ulus gibi özgür ve mutlu, büyük bir ulus gibi görkemli ve güçlüdür" (163).
- Anayasa, "bilinen tüm federal anayasaların en iyisidir" ve "icat edenlere ihtişam ve zenginlik veren ancak başka ellerde [örneğin Amerikan Anayasası'nı neredeyse tamamen kopyalayan Meksika] verimsiz kalan, insan çalışkanlığının güzel yaratımlarından biri gibidir" (164,165).
- Onun merkezileşme hakkındaki olumsuz görüşleri (aşağıya bakınız) dikkate alındığında Amerikan yönetiminin büyük gücü, federal yönetimin azalan gücüydü (yine de bu durumun doğru olmadığı görüldü ve aslında Amerikan yönetimi büyük ölçüde onun korktuğu merkezileşme doğrultusunda hareket etti).

Tocqueville'in Amerikan demokratik sistemi hakkındaki pozitif görüşüne karşın eleştirileri de vardır:

- Başkanın tekrar seçilebileceği gerçeğinin "bozucu etki"si vardır (137) çünkü o, ilk döneminde bir sonraki seçim kampanyasına çok zaman ve enerji ayırmaya

[6] Yine de negatif ayıdan, "kötüye kullanmak kolaydır" (110).

zorlanır.

- "Toplumun dış işlerinin denetiminde demokratik yönetimlerin, diğerlerine göre kesinlikle daha yetersiz olduklarını söylemede bir çekince görmüyorum" (228).
- Amerikan demokrasisinin yasaları çoğu kez kusurludur veya eksiktir; onlar kimi zaman edinilmiş hakları ihlal ederler veya tehlikeli olanları cezalandırırlar; onlar iyi olsa bile onların sıkça değişmesi çok zararlı olur" (231).
- "Yasamaya ilişkin kararsızlık, demokratik yönetimin doğasında bulunan bir hastalıktır çünkü yeni insanları iktidarı getiren demokrasilerin doğasıdır" (249).
- "Amerika'da itici bulduğum şey, orada egemen olan aşırı özgürlük değil zorbalığa karşı garanti noksanlığıdır.... Genel olarak yasa, kendileri için sınırları çizilen alan içinde Amerikalı görevlileri bizimkilerden, çok daha özgür bırakır... çoğunluğun iktidarı, Avrupa'da bizim bildiğimiz iktidarların çok ötesine geçer... Amerikan çoğunluğunun giderek-artan despotizmi" (252, 254,257).
- O, Amerika'nın endüstri ve işe yönelimi dikkate alındığında Amerika'nın "ruh"unun, büyük yazarlara, genel fikirlerin oluşumuna ve kuramsal keşiflere karşıt olduğunu düşünür.[7]
- Birleşik Devletler'in karşılaştığı büyük "kötülük", kölelikti ve bu, onun döneminde orada çoktan çöküşe geçtiği halde önyargı (toplumun "töreler"iyle [aşağıya bakınız] ilişkili) varolmaya devam etti.

Tocqueville'in Eserinde Sosyoloji

Tocquevillc'e (1835-40/1969:277) göre *Amerika'da Demokrasinin* ilk cildinin "temel amacı" Birleşik Devletler'in niçin "demokratik bir cumhuriyet" olduğunun ve olmayı sürdürdüğünün gerekçelerini açıklamaktı. O, başlıca üç gerekçe veya neden görür ancak onun için (ve bizim için) en önemli olan üçüncü veya sosyolojik nedendir. Birincisi, örneğin Birleşik Devletler'in coğrafyası gibi onun *kaderinin rastlantıları* olan *koşullar* vardır. İkincisi, Birleşik devletlerin *yasaları* vardır. Üçüncüsü, Amerikan *adetleri ve töreleri* vardır.

Töreler

Tocqueville, yukarıdaki sonuncuyu özellikle töreleri Amerikan demokrasisi için kilit olarak görür (Maletz, 2005). Onun ifade ettiği gibi "Fiziksel nedenlerin katkısı, yasalardan ve yasalarınki de törelerden daha azdır" (Tocqueville, 1835-40/1969: 308). Daha genel olarak o, şu sonuca varır; "törenin önemi, evrensel bir doğruluktur... Onun, benim düşüncelerimde merkezi bir konum işgal ettiğini anladım; benim tüm fikirlerim, sonunda ona yönelir" (Tocqueville, 1835-40/1969:308). O, törelerle ilgili fikirler hakkmdaki uzun tartışma geleneğinden yararlanır ancak kavramı genişletir ve ona eşsiz bir anlam verir. O, en çok Montesquieu'nün (1748/1989) eserlerine özellikle, töreler kavramına önemli bir rol veren *Kanunların Ruhu'*na dayanır (Maletz, 2005). Tocqueville (1835-40/1969:287), bugün meşhur olan "kalbin alışkanlıkları" fikrini de * *

Bununla birlikte o. Birleşik Devletler'de önemli ölçüde entelektüel etkinlik görür ve fikirlerin ülkede baştan sona dolaştığını düşünür.

* Daha önce gördüğümüz gibi ihtimal ve rastlantının vurgulanışı, Tocqueville'in büyük, kapsayıcı kuramlar ortaya koymak istemeyişiyle ilişkilidir.

kapsayan *töreleri* (kökeni Latince *moeurs* olan) şöyle tanımlar:

> Ona sadece, dar anlamda kalbin alışkanlıkları denilebilecek olan *"moeurs"*u değil aynı zamanda insanların sahip oldukları farklı *nosyonları,* onlar arasında mevcut olan çeşitli *kanıları* ve *zihinsel alışkanlıkları* şekillendiren fikirlerin toplamını içeren bir anlam veriyorum. Böylece bu kelimeyi, *insanların bütün töresel ve entelektüel durumlarım* kapsayacak şekilde kullanıyorum...[italikler eklendi],

O, kendi amacının genel olarak Amerikan törelerini değil sadece onun siyasal kurulularıyla ilişkili olan töreleri betimlemek olduğunu söyler.

Çağdaş terimlerle Tocqueville'in Amerikan siyasal kurumlarım, Amerikan *kültürünü* ("töresel ve entelektüel durumun bütünü") inceleme vasıtasıyla anlamaya çabaladığı düşünülebilir. Amerikan demokrasisinin kendine özgü gelişimini, coğrafyası veya yasaları gibi etmenler *değil* kültür açıklar. Bu da kuşkusuz Amerikan törelerinin neler olduğu ve Amerikan demokrasisinde onların hangi rolü oynadıkları konusuna götürür.

Töreler fikri. *Demokrasi*'nin birinci cildinde ileri sürüldüğü halde bu cilt açıkça siyaset bilimi alanındadır. Bununla birlikte ikinci cilt, büyük ölçüde sosyolojik çözümlemeyi içerir. Odak noktası, siyasetten "sivil toplum"a kayar (Tocqueville, 1935-40,1969:417; aşağıya bakınız) ve demokrasiyle ilişkili olan toplumsal sorunlara daha büyük büyük bir ilgi vardır. Bu durum, ikinci bölümü oluşturan üç kısmın başlıklarında açıktır.

Kısım ITnin (İkinci Cilt içindeki birinci kısım) başlığı "Amerikalıların Duyguları Üzerinde Demokrasinin Etkisi"dir. Burada onun temel amacı, toplumsal yapı (bu örnekte demokrasinin siyasal yapısı) ile birey Amerikalıların tutumları, inançları, normları ve değerleri -"duyguları"- arasındaki nedensel ilişkinin çözümlenmesi olarak görülebilir. Bu durum, Tocqueville'in, demokrasi ile Amerikalıların "eşitliği, serbestlikten daha ateşli ve kalıcı sevmeleri" (Tocqueville'e göre büyük bir hata), onların "bireycilikleri" (Tocqueville için en azından çoğunlukla başka bir sorun, aşağıya bakınız), onların sivil yaşamdaki demekleri" kullanışları, onların "tinselliğin coşkun biçimleri"nin bazılarının sergilediği gösterişten, "fiziksel rahatlıktan hoşlanmaları", onların hareketlilikleri, onların "refahı aşırı sevmeleri" ve bunun verebileceği zararlar ve onların "endüstriyel meslekler"i tercihleri "arasındaki ilişkiyle ilgilendiği bölümlerde açıktır. Sonrakilerin hepsi, yukarıda sözedilen töreler -"töresel ve entelektüel durumlar- olarak görülebilir.

^Kışını III, demokrasi ile "uygun bir şekilde adlandırılan töreler" arasındaki nedensel ilişki üzerinde odaklanır. Diğer taraftan, Tocqueville burada demokrasi ile Amerikalılar arasındaki ilişkilerin rahatlığı ve basitliği, rahatlık veya onları inciten zorluk, tarzlar, gurur, onur, tutku ve benzeri gibi bir dizi ilave töre arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Buna ek olarak o, siyasal kurum (demokrasi) ile ekonomi ve iş, aile, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve askeriye gibi çeşitli başka kurumlar arasındaki ilişkiyi tartıştığı yerde günümüzde *kurumsal* çözümleme denilen şeyi yapar. Kurumsal odaklanma ve çözümleme onun Fransız Devrimi üzerine eserlerinde de açıktır; orada şunu savunur; "Onun ilkesel ve kalıcı nedeni, onu, çeşitli hükümdarların değil daha çok kuramlarımızın yavaş, ısrarlı eyleminin cesaretlendirmesiydi" (Tocqueville, 1856/1983). Bu tür kuramsal çözümleme, sadece son derece sosyolojik değil aynı

zamanda sosyolojide kurumlar üzerinde odaklanan gayet çağdaş eserlerle uyumludur ("yeni" kurumsalcılık; örneğin Powell ve DiMaggio, 1991).

Tocqueville, Kısım IV'te nedensel ilişkiyi tersine çevirir ve "Demokratik Fkirler ve Görüşlerin Siyasal Toplum Üzerindeki Etkisi"ni inceler. Yani ilgi, görüşler ve düşüncelerin (ayrıca Tocqueville'in töreler başlığı altında koyduğu şeyin bir kısmı), demokratik sistem içinde yapısal değişimlere nasıl yol açtığına yöneliktir. Tocqueville burada, bu görüşlerin, siyasal gücün yoğunlaşmasına yol açmaya nasıl eğilim gösterdiği ile ve bunun bir tür despotizme nasıl yol açabileceği ile ilgilenir.

Genel olarak Tocqucville, makro yapılar (özellikle demokrasi), kurumlar, töreler, normlar ve değerler gibi diğer büyük-ölçekli kültürel fenomenler ile daha mikro-düzey nesnel (davranış) ve öznel fenomenler (duygular, görüşler, inançlar ve benzeri) arasındaki nedensel ilişkileri gözden geçirmektedir. Tocqueville'in, büyük-ölçekli kültürel fenomenler ile küçük-ölçekli nesnel ve öznel fenomenleri birbirinden ayırmayı reddettiği öne sürülebilir^ Bu duamı, bazılarına göre, onun eserlerinde büyük bir avantaj oluşturur ancak başkalarına göre, birbirinden ayrılması açıkça daha iyi olan çeşitli çözümleme "düzeyleri"nin birleştirilmesini kapsar. En azından, birbirinden dikkatlice ayrılması daha iyi olan töreler başlığı altına çok çeşitli fenomenler dâhil edilir. Bununla beraber, İkinci Cilt, sosyolojiye ve sosyolojik değişkenlerin nedensel çözümlenişine gayet modem bir yaklaşımı açıkça benimser.[4]

^Toplumsal Sınıf

Onun aristokratik geçmişi ve buna yönelik tehditler dikkate alındığında muhtemelen şaşırtıcı olmayan bir şekilde Tocqueville, toplumsal sınıf sistemiyle ilgili çok güçlü ve modem bir sosyolojik anlayışa sahiptir. Örneğin o, Fransız Devrimi'nden önce soyluların, alt sınıflara yönelik en azından devrimden sonra davrandıklarından daha iyi davrandıklarını ileri sürdü. Ancak onun toplumsal sınıflar ve onlara yönelik davranış biçimindeki farklılıklar hakkındaki derin anlayışı, eski rejimin Fransa'da farklı sınıflara yönelik davranış biçimi hakkındaki aşağıdaki ifadelerde açıktır:

> Eski rejimin yönetimin, üst sınıflara yönelik çok yumuşak olan ve onlan incitmemeye özen gösteren yaklaşımı, *alt tabakalar*, özellikle *köylüler* söz konusu olduğunda bir ölçüde keskin ve sertti. İncelediğim çokça kayıttan hiçbiri, Yönetici [devlet görevlisi] talimatıyla *burjuvanın* tutuklanmasından bahsetmez. Diğer taraftan *köylüler*, angaryacılıkla veya milislikle ilişkili olarak, dilencilik yapma nedeniyle, kusurlu davranış nedeniyle ve sayısız başka ufak tefek kabahat nedeniyle sıkça tutuklanıyorlardı. Nüfusun bir *sınıfı,* bağımsız mahkemelere, uzun süreli duruşmalara ve aleniyetin tüm koruyuculuğuna bel bağlıyordu; diğerleri, aceleyle amir tarafından yargılanıyorlardı ve davanın temyizi yoktu.
>
> (Tocqueville, 1856/1983:133)

İkinci Cilt, sosyolojik çözümlemeyi örneklendirmenin ötesinde, genel olarak sosyoloji için özel olarak sosyoloji kuramı için büyük önemini sürdüren birkaç sosyolojik fikir nedeniyle dikkate değerdir, bununla birlikte, onların Tocqueville'in eserleriyle bağı

″ Tocqueville'in Aydınlanmanın bir çocuğu olarak burada ve eserlerinin başından sonuna sosyolojik çözümlemenin çok "modem" bir biçimini yaptığını ifade etmek gerekir. O, birçok biçimde, kendi döneminden çok öndeydi ancak bu, onun, bugün postmodem eleştirinin ışığında (Ritzer. 1997) oldukça sorunlu görünen çeşitli modem yaklaşımlar benimsemesine de yol açtı. Onun, insanlar hakkında özselci görüşler benimseme eğilimi, sorunun merkezini kavrama veya yüzey görünümün altına inme ve "toplumsal davranışın değişmez kura!lan"mn olduğunu sıklıkla ileri sürme arzusu bunlar arasındadır (Tocqueville. 1835-40/1969:59).

her zaman itiraf edilmez. Onların dördüne -bireycilik, sivil demekler, maddecilik ve toplumsal değişim- bakalım.

Bireycilik

Sıklıkla Tocqueville'in bu terimi "keşfettiği"ne inanılır. Aslında o, terimi, "kendi gereksinimleri" için "türettiği"ni öne sürer (Tocqueville, 1856/1983:96). Terim, günümüzde geniş-çaplı genel bir kullanılışı olmasının yanında sosyoloji ve sosyoloji kuramında artan bir ilgi haline gelmiştir. Örneğin, önemli çağdaş Alman toplum kuramcılarından Ulrich Beck ve Elizabeth Beck-GersheinTın eserlerinde kilit fikirlerden biri (sıklıkla "bireyselleşme" olarak anılan) haline gelmiştir (Beck ve Beck-Gersheim, 2002).

Tocqueville, bireyciliğin yeni bir fikir olduğunu ve daha eski bencillik kavramının karşısına konulması gerektiğini kabul eder. (Tocqueville'in bu görüşü, daha sonraki toplum kuramını, bu kez, özellikle intiharla ilişkili olduğu biçimiyle Durkheim'ın bencillik ve anomiye neden olan toplumsal kısıtlamaların eksikliği [bireycilikle bağlantılı] hakkındaki düşüncesini öncelemiştir.) O, *bencilliği,* "bir insanın her şeyi kendi açısından düşünmesine ve kendisini herkesten üstün tutmasına yol açacak şekilde benliği tutkulu ve abartılı sevmesi" olarak tanımlar (Tocqueville, 1835-40/1969: 506). Bunun tersine bireycilik, ^'her_ vatandaşın kendisini hemcinslerinden yalıtmasına ve aile ve arkadaş çevresine çekilmesine hazırlayan ağırbaşlı ve düşünülmüş bir görüştür; o, kendi zevkine göre oluşan bu küçük toplumla birlikte, daha büyük toplumu memnuniyetle kendisiyle başbaşa bırakır" (Tocqueville, 1835-40/1969:506). Şimdi Tocqueville'in kavramlaştırması içindeki bu iki kavram arasındaki farklılıkları daha fazla açalım ve aydınlatalım.

Birincisi, bencillik "kör bir içgüdüden kaynaklanır; bireycilik, baştan çıkmış düşünceden çok yanlış yönlendirilmiş yargıya dayanır" (Tocqueville, 1835-40/1969:506). Bireycilik, insanlar artık öteki insanlarla (yakın olanlar hariç)ve kendilerinin dışındaki şeylerle (özellikle topluluklar) alakadar olmadıkları için yanlış yönlendirilmiştir. Öteki insanlar ve kendilerinin dışındaki şeyler, kendi işleyişlerine bırakılır; insanlar az çok onlarla ilişkilerini keserler ve onlara katılımlarından vazgeçerler.

İkincisi, bencillik, çok daha fazla düşüncelerle ilişkilidir oysa bireycilik, yapılan ve yapılmayan eylemlere daha fazla bağlıdır. Bu anlamda bireyciliğin, bencillikten çok büyük sosyolojik sonucu vardır çünkü o, toplumsal dünya üzerinde bir hayli maddi etkileri olabilecek eylemleri kapsar.

Üçüncüsü, bencillik "dünya kadar eski bir ahlak bozukluğudur" oysa "[bireycilik, demokratik... bir kökene sahiptir ve koşullar daha eşit hale geldikçe artma tehlikesi gösterir" (Tocqueville, 1835-40/1969:507). Bu nedenle bencillik az veya çok sabit ve evrensel bir fenomen (o, özselci bir fikirdir) olduğu halde bireycilik, ancak Tocqueville'in döneminde ortaya çıkmıştır (veya en azından Tocqueville böyle olduğunu iddia eder). Ayrıca Tocqueville, bireyciliğin, demokrasi ve eşitlik arttıkça çoğalma eğiliminde olduğunu düşünür. Başka bir ifadeyle, bencillik "insan doğası"yla ilişkili gözüktüğü halde bireycilik, değişen toplumsal koşullarla birlikte gelişen ve değişen daha sahici sosyolojik bir fenomendir.

Tocqueville'i ilgilendiren en büyük değişim kuşkusuz aristokrasiden demokra-

siye doğru olandır. Aristokratik çağda insanlar "neredeyse her zaman kendi dışlarındaki bir şeye dâhil olurlar" ve "çoğu kez kendilerini unutma eğilimi gösterirler" (Tocqueville, 1835-40/1969:507). Bu, genellikle bilinçli veya dikkatlice düşünülmüş olmadığı halde "insanlar sıklıkla başka insanların yararına özveride bulunurlar" (Tocqucville, 1835-40/1969:507). Bunun tersine demokratik çağda "her kişinin bütüne yönelik ödevleri çok daha açıktır ancak herhangi bir bireye yönelik hizmet çok nadirdir" (Tocqueville, 1835-40/1969:507).

Açıkça, Tocqueville, en azından bu örnekte (ve göreceğimiz gibi başkalarında) aristokrasiyi demokrasiye yeğler ve sonrakiyle bağlantılı olan bireyciliğin, insanlar ve toplum üzerinde ters bir etkisi olduğunu düşünür. Büyük topluma olduğu kadar başkalarına yapılan yardım kaybolur, bunun sonucunda her ikisi de eskisinden daha kötü hale gelir. Birey "sonsuza kadar sadece kendisine yöneldikçe" insanların kendileri de daha kötü hale gelirler ve bireyin, "kendi kalbinin yalnızlığı içinde sessizleşme olasılığı şeklinde bir tehlike bulunur"(Tocqueville, 1835-40/1969:508).

-Sivil Demekler

Tocqueville'in (1835-40/1969:513) "siyasal bir hedefi olmayan sivil yaşamda demekler"in önemini tartışması, günümüzde sosyolojide ve başka alanlarda artık "sivil toplum" denen şeyin önemine gösterilen çok büyük ilgiyi öngörür (bunun bir eleştirisi için bkz. Skocpol, 1997). O, sivil demeklerin tüm türlerini -"dinsel, töresel, ciddi, faydasız, çok genel ve çok sınırlı, son derece büyük ve çok küçük"- oluştunnaya yönelik Amerikan eğimini ve bu derneklerin toplum üzerindeki pozitif etkilerini ele alır ve ona son derece övgüyle yaklaşır (Tocqueville, 1835-40/1969:513). Bu sivil demeklerin büyük avantajı, insanların birbirleriyle etkileşim kurabilmesidir ve bu etkileşimler dolayısıyla "[gjörüşler ve fikirler yenilenir, gönül genişler ve anlayış gelişir" (Tocqueville, 1835-40/1969:515). Demokratik toplumlar, bu tür etkileşimleri ortadan kaldırma eğilimi gösterir, bunun sonucunda bu etkileşimlerin, sivil demeklerin oluşturulması ve geliştirilmesi yoluyla canlandırılması gerekir.

Bu, Tocqueville'in aristokratik ve demokratik toplumları karşılaştırmaya her-zaman yatkın oluşuyla ilişkilidir. Temel argüman şudur; aristokratik toplumlarda insanlar bu tür sivil demekleri oluştunnaya gerek duymazlar çünkü onlar zaten gayet sıkı bir şekilde bir arada tutulurlar. Bununla birlikte demokratik toplumlarda bu tür dernekler için durum çok farklıdır: "demokratik toplumlarda tüm vatandaşlar bağımsız ve zayıftır. Onlar, herhangi bir şeyi kendileri için neredeyse hiç yapamazlar ve onların hiçbiri hemcinslerini kendisine yardım etmeye zorlayacak bir konumda değildir. Eğer onlar, birbirlerine isteyerek yardım etmeyi öğrenmediyseler kendilerini tümüyle çaresiz bir durumda bulurlar" (Tocqueville, 1835-40/1969:514).Başka bir ifadeyle, demokratik toplumların yapısı ve doğası, sivil demeklerin oluşumuna yardımcı olur.

Maddecilik

Daha önce gördüğümüz gibi Tocqueville, maddeciliğe yönelik oldukça eleştirel bir yaklaşım benimsemiştir ve bu konuda kendi değerlerini ifade etmeyi çok istemiştir. O, maddeciliği, örneğin "esarete" yol açan evrensel bir sorun olarak görür fakat maddecilik, özellikle demokratik toplumlarda çok etkilidir. Demokrasi, fiziksel hazlara isteği artırır. Eğer bu istek aşırı hale gelirse insanları, başka hiçbir şeyin değil sadece

maddenin varolduğuna ikna eder. Maddecilik ise onları taşkınlıktan zevk almaya teşvik eder. Böylesi, demokratik ulusların içine sürüklendiği kısır döngüdür (Tocqueville, 1835-40/1969:544). Maddecilik, aristokratik toplumlarda da bulunduğu halde Tocqueville aristokrasiyi daha çok, idealizmle özellikle dinle ilişkilendirir. Aslında o, dini "aristokratik zamanlardan kalan kıymetli bir miras" olarak ve demokratik toplumlarda maddeciliğin aşırılıklarım savuşturmak için geliştirilmesi gereken bir şey olarak görür (Tocqueville, 1835-40/1969:544).

İlginç bir şekilde, Tocqueville, maddecilik gibi çeşitli ekonomik sorunları kabul eder ancak Marx'tan ve başka birçoklarından farklı olarak bunları, kapitalist ekonomik sisteme değil demokrasiye bağlar. (Doğrusu, henüz kapitalizm kavramı yoktu[10] [Nisbet, 1976-77:65] ve Tocqueville, Amerika'ya yolculuk yaptığı zaman özellikle orada bu ekonomik sistemin çoğu yürürlükte değildi.) Örneğin, o, "endüstriyel bunalımların... yinelenmesini... günümüzde tüm demokratik uluslara özgü bir hastalık [olarak]" görür "... bu durum, rastlantıdan değil bu insanların özsel mizaçlarından [yeniden özcülük!] kaynaklanır" (Tocqueville, 1835-40/1969:554). O, bu terminolojiden yoksun olduğu halde (o, daha sonra "siyasal mücadelenin, *sahip olanlar* ve *sahip olmayanlarla* sınırlandırılacağı; mülkiyetin savaşın büyük alanını oluşturacağı" [Tocqueville, 1893/1959:11; italikler eklendi] şeklinde bir anlayışla birlikte bu terminolojinin bir kısmını geliştirdi) Tocque.ville, demokrasiyle ilişkilendirdiği endüstriyel sistemde iki-sımf sisteminin ortaya çıkışını betimler. O, işbölümünün (açıkça Adam Smith'ten etkilendi) gittikçe işçiyi zayıflattığını ve işvereni güçlendirdiğini düşünür. Öncekinin çalışması ve vizyonu gittikçe daralır oysa sonraki,

> vizyonunda günlük olarak geniş bir alanı kuşatır ve onun zihni, ötekinin daralması kadar hızlı genişler. Kısa zamanda [işçi], zekâdan yoksun bedensel güçten daha fazlasına gereksinim duymadığı halde[işveren] başarmak için bilime ve neredeyse dehaya gereksinim duyar. [İşveren], gittikçe büyük bir imparatorluğun yöneticisi gibi olur ve [işçi] gittikçe vahşileşir.... Biri, diğerine sürekli, dar ve zomnlu bir bağımlılık durumundadır ve itaat etmek için doğmuş gibidir buna karşın öteki buyurmak için doğmuş gibidir."
>
> (Tocqueville, 1835-40/1969:556)

Kuşkusuz bunun çoğu Marx tarafından yazılabilirdi.

Ancak Tocqueville'in, daha eski bir dönemle bağlantıları bu sorunla ilgili vizyonunu sınırlandırır. Bu nedenle o, bunu, yeni bir "aristokrasi"nin ortaya çıkışı olarak yorumlar. Bununla birlikte, onun romantik hafıza ve imgenin aristokrasisinden farklı olarak bu yenisi, bir "canavarlık"tır (Tocqueville, 1835-40/1969:557). O, iki aristokratik sistemi şöyle karşılaştırır:

> Geçmiş çağların bölgesel aristokrasisinin, hizmetçilerine yardım etmesi ve onların sıkıntılarını rahatlatması, hukukla sınırlıydı veya kendisinin görenekle sınırlı olduğunu düşünüyordu. Ancak günümüzün endüstriyel aristokrasisi, fakirleştirdiği ve vahşileştirdiği kendi işlerinde kullandığı insanları bunalım döneminde terkeder ve onlara bakmayı kamusal yardım kuruluşlarına bırakır.
>
> (Tocqueville, 1835-40/1969:557-558)

Yine de Tocqueville, bu çözümlemeye dayalı olarak kapitalizm olarak bilinecek şey

[10] Bu kavram, Manc'ın eserlerinde böyle görünmez: onu ilk kez Pierre Proudhon 1861'de kullandı ve daha sonra bu terimi Wemer Sombart. 1902'de sosyalizme alternatif ekonomik sistemi betimlemek için kullandı (Robbins, 2005:39).

hakkında çok kâhince bir öngörüde bulunur: "demokrasinin dostlan, gözlerini endişeli bir şekilde bu yönden ayırmamalıdır. Eğer aristokrasi ve koşulların kalıcı eşitsizliği, dünyada tekrar başanlı olacaksa, bu, onların araladığı bu kapı sayesinde olacaktır" (Tocqueville, 1835-40/1969:558). Böylelikle Tocqueville, geçmişin aristokrasisinin bazı boyutlarını romantikleştirmiş olabileceği halde yeni endüstriyel biçimiyle birlikte onun demokrasi için tehlikeler oluşturduğunun farkındaydı.

Marx ile Tocqueville arasındaki başka bir karşıtlık, onların eşitlik/eşitsizlik ve ekonomik sorunlar üzerindeki görüşlerinde bulunur. Marx'a göre ekonomik sorunlar, kapitalizmdeki eşitsizliğin sonuçlarıdır ancak Tocqueville bu tür eşitsizliği kabul ettiği halde o, bu sorunlara eşitsizliğin değil eşitliğin yol açtığını da ileri sürer. Buradaki temel mantığın amacı, büyük ölçüde eşit bir dünyada ayrımlar oluşturmak amacıyla insanların çılgın ekonomik etkinliklere ve maddi amaçlar üzerinde aşırı vurguya doğru sürüklenmeleridir.

Toplumsal Değişim

Toplumsal değişim özellikle devrim konusu, Tocqueville'in eserlerinde merkezi bir yer işgal eder. Amerikan Devrimi kuşkusuz başlıca toplumsal değişimleri kapsadığı halde Tocqueville, Fransız Devrimi (veya devrimleri çünkü onu 1789'da başlayan devam eden bir süreç olarak gördü) hakkında daha az kesindir. O, kesinlikle Fransa'da ve sonuçta başka birçok ülkede meydana gelen çarpıcı değişimin (Fransa'da artan "yabanıllık" da dâhil [Tocqueville, 1856/1983:192]) farkındaydı ancak, çok önemli birkaç açıdan Fransa'nın değişimden çok geçmişle süreklilik gösterdiğini ileri sürmek için çaba harcadı. Bu, özellikle Tocqueville'in merkezileşmeyle ilgili takıntısı açısından geçerlidir.

O, eski, devrim öncesi düzende merkezileşmenin (onun çöküşünün değil) belirleyici bir rol oynadığını ve devrimin onu, "başlangıç noktası ve yol gösterici ilkelerinden biri" olarak kabul ettiğini ileri sürer (Tocqueville, 1856/1983:60). Devrim, bu yönetim biçimini çökertmedi. Bunun yerine, devrimden hem önce hem de sonra yeni merkezileşme biçimleri yaygınlaştı: "eski rejimin bu kısmı, bütünüyle benimsendi ve modem Fransa'nın anayasasıyla bütünleştirildi" (Tocqueville, 1856/1983:60). Bu nedenle, mantığa aykırı bir şekilde, "Devrimde iktidarın merkezileşmesi ilkesinin yok olmamasının nedeni, bu merkezileşmenin kendisinin bir zamanlar Devrimin başlangıç noktası ve yol gösterici ilkelerinden biri olmasıydı" (Tocqueville, 1856/1983:60). Eski düzeni nitelendirmiş olan merkezileşme, devrim tarafından canlandırıldı ve aslında "tüm izleyen hükümetler tarafından desteklendi" (Tocqueville, 1856/1983:60). Bunun önemli bir nedeni, en azından yarı-otomatik bir iktidar tabanı oluşturma yoluyla önceden merkezileşmeye karşı koymaya ve merkezileşme yönündeki eğilimi hafifletmeye yardımcı olan aristokrasinin yıkılmasıydı. Tüm bunlar, Tocqueville'in (Tocqueville, 1856/1983:65) bir genelleme yapmasına yol açar: "Tarih, aslında, içinde orijinallerin ve birçok kopyanın bulunduğu bir resim galerisi gibidir."

Ayrıca Tocqueville'e göre devrim, çoğunlukla, taraflar için ondan yararlandıklarının sanıldığı kadar avantajlı değildir. O, eski rejim döneminde alt sınıfların, özellikle köylülerin fakir kaldıklarını ve geçim sıkıntısı çektiklerini onaylar. Devrimden sonra onların, özgür olmaları ve bir derece toprak sahipleri haline gelmeleri nedeniyle daha iyi durumda olduklarını kabul eder. Bununla birlikte başka bir açıdan daha kötü durumda olmuşlardır: "onların zihinsel olarak ve maddi olarak kendilerini daha iyi duruma getirmelerinden engellenme biçimi... bugün bize çok acımasız bir darbe vur-

maktadır... onlar bir cahillik durumuna ve çoğu kez ataları olan serflerden daha kötü bir güzergâha terk edildiler" (Tocqueville, 1856/1983:133).

Burada, bugün Fransız toplum kuramcı Michel Foucault ile ilişkilendirilen bir tarih görüşü temsil edilmektedir; bu görüş, tarihin akışı hakkındaki temel varsayımları sorgular ve sonuç olarak onları tümüyle tepetaklak eder. Örneğin, Foucault'ya göre, Viktoryan çağ, cinselliğin bastırılmasına değil onun serpilmesine yol açtı. Mahkûmlara (Foucault, 1979) ve akıl hastalarına (Foucault, 1965) zaman içinde daha iyi davranılmaması tersine, onların gerçekte, birçok açıdan daha fazla ezilmesi ve baskı altına alınmasının bu tartışma açısından önemi büyüktür. Benzer şekilde Tocqueville (1856/1983:121), eski rejimde köylünün maddi yabancılaşmasının yerini devrimden sonra tinsel yabancılaşmanın daha "yaygın" ve "kötücül" yabancılaşması aldı.

Daha genel olarak Tocqueville'in toplumsal değişim hakkındaki eserinin her yerinde, sonradan "beklenmeyen sonuçlar" (yukarıya bakınız) olarak bilinen şeyle ilgili bir anlayış vardır. Yukarıdakilere ek olarak, o, zenginliğin giderek daha fazla yerleşik koşullara değil daha fazla çalkantıya yol açtığını (Tocqueville, 1856/1983:175,175); zenginliğin, zorunlu olarak ekonomik sorunları giderek daha fazla çözmediğini bilakis yenilerine hatta belki de devrime yol açtığını (Tocqueville, 1856/1983:179); artan aydınlanmanın ve iyileşen koşulların, devrimi geciktirmekten çok kamçıladığını (Tocqueville, 1856/1983:186) ve Marx'ı anıştıran bir şekilde, eski rejimde seçkinlerin ve kralın, kendi mezar kazıcılarını üretenler olarak görüldüğünü ileri şürer^Onun beklenmeyen sonuçlar hakkında en genel açıklaması, anılarında bulunur: "uçurtmanın, rüzgârın ve ipin zıt eylemi aracılığıyla uçmasına benzer şekilde bu dünyanın yazgıları, onları üreten niyetlerin sonucu gibi ancak çoğu kez karşıt sonucu gibi işleyişini sürdürür" (Tocqueville, 1893/1959:26).

Kilit Sosyolojik Sorun(lar)

Tocqueville·e göre kilit politik konu genel olarak demokrasinin özel olarak Amerikan demokrasisinin özellikle Avrupa'da çoğunlukla ise Fransa ve İngiltere'de varolduğu biçimiyle aristokrasiye göre gücüydü (ve zayıflığı)." Bu konu, sosyolojiden yoksun olmasa da sosyoloji alanındaki bir konudan daha çok siyaset bilimi alanındaki bir konuydu. Bununla birlikte Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*'nin İkinci Cilt'inde çok daha fazla, bir sosyologdur ve onun akışı içinde açık sosyolojik sorunlar ortaya çıkar.

Durgunluk

O, demokratik toplumun, cesaret, tutku, gurur kaybına, "amacın önemsizliğine", çok fazla yumuşak başlılığa yol açacağından korkar. Daha sonra,

> Eğer vatandaşlar, kendilerini daracık bir şekilde, ufak tefek ev ilgilerinin küçük dairesine gitgide daha fazla kapatmaya devam ederlerse ve kendilerini sürekli olarak orada meşgul ederlerse sonuçta, aslında insanları endişelendiren ancak onların gelişmelerini ve dinçleşmelerini sağlayan büyük ve güçlü kamusal duyguların onlar için pratik olarak erişilemez olma tehlikesi vardır. Mülkiyetin çok hızlı el değiştirdiğini ve mülkiyet sevgisinin çok istek duyulur ve arzu edilir hale geldiğini görmüş olarak * [11] insanların, her yeni kurama bir tehlike olarak, her icada yorucu bir sıkıntı olarak, her

[11] Tocqueville Kem aristokrasi hem de demokrasi konusunda kararsızdı! (Nisbct, 1976-77).

toplumsal ilerlemeye devrime doğru bir adım olarak baktıkları bir noktaya varmalarından korkmaktan kendimi kurtaramıyorum. Onların, kendi gelecekleri ve geçmişlerine ilgilerinin yok olabileceği ve şeyleri düzenlemek için gerekli olan ani bir enerjik çaba ortaya koymaktan çok kaderin akışını uysalca izlemeyi tercih edecekleri, kendilerini sonuçta, dolaysız zevklerin korkakça sevgisine bu kadar kaptırmış hale gelmeleri ihtimali beni gerçekten ürkütüyor.

İnsanlar, yeni toplumların günlük olarak değişeceğini sanırlar ancak benim korkum, onların değiştirilemez biçimde aynı kurumlar, önyargılar ve törelerle aşırı sabitlenerek yok olacaklarıdır, böylece insanlığın ilerlemesi duracak ve insanlık kendi kuyusunu kazacaktır. Zihnin, yeni fikirler üretmeden kendisini sonsuza dek dar bir alana kapatma olasılığından, insanların önemsiz, garip, anlamsız etkinlikle kendilerini tüketeceğinden ve tüm heyecanına karşın insanlığın ilerleme göstermeyeceğinden korkuyorum.

(Tocgueville, 1835-40/1969:645)

Eşitlik

Durgunluk, demokraside önemli bir sorunsa, Tocqueville onun nedenleri olarak neyi görür? Ona göre kilit neden *eşitliktir.* Onun, eşitlik hakkında söyleyecek pozitif şeyleri olduğu halde (o, şefkat ve kibarlığa yol açar [Tocqueville, 1835-40/1969:565]) çoğunlukla ona yönelik eleştireldi ve daha önce belirtildiği gibi bu, onu, eşitsizliğin önde gelen eleştirmenleri olan ve genel olarak eşitliği destekleyen sosyologların ve toplum kuramcılarının büyük çoğunluğundan ayırır. Biz, burada bir kez daha, günümüz sosyolojisinde Tocqueville'e çok az ilgi gösterilmesinin ve fazla tutulmamasmın nedeniyle karşılaşmaktayız.

Tocqueville (1835-40/1969:527; italikler eklendi), eşitlikle ilgili olarak, hiçbir şeyin,"insanların zihinlerinin yararlı olanı aramaya yönelmesi veya her vatandaşın kendisine düşkünlük göstermesi açısından artan eşitliği" engelleyemeyeceğini söyle.

Bu nedenle, özel çıkann, her zamankinden daha fazla, tüm davranışın arkasındaki tek olmasa bile en önemli itici güç olacağının beklenmesi gerekir.... Eğer eşitlik elde eden vatandaşlar, cahil ve kaba olmayı sürdürürlerse onların bencilliklerinin onları götüreceği *aptal aşırılıklara* herhangi bir sınır konulacağını öngörmek zor olacaktır.

Aristokrasi hakkında söylenebilecek negatif şeyler ne olursa olsun Tocqueville onları söylemekten çekinmedi, ona göre, bu tür toplumlarda çok az, çıkarcı davranış, daha fazla, öteki-yönelimli davranış vardı.

Eşitlik adına aristokrasinin sona ermesi, "sıkıcı ayrıcalıkların sona ermesi anlamına geldiği halde bu, başka bir soruna yol açar: "İnsanlar, az çok eşitken ve aynı yolu izlerken onlardan herhangi birinin daha hızlı yürümesi ve onların etrafını kuşatan ve onları kendi içinde tutan tekdüze kalabalığın dışına çıkması çok zordur" (Tocqueville, 1835-40/ 1969:537). Tocqueville'e kalırsa, burada, demokratik dünyadaki sorunun püf noktasına yaklaşmaktayız: demokrasi, yaratıcılığın kayboluşuna, bayağılığın ortaya çıkışına yol açtı. Aristokratik rejimler, tüm hatalarına karşın, aristokrasinin parçası olan azınlığa rağmen eşitsizliğe olanak tanıdı ve bu nedenle yaratıcılığı ve üstün başarıyı destekledi.

Despotizm

Bununla ilgili bir sorun, eşitliğin despotizme ve bireyin daha fazla zayıflamasına yol açmasıdır: "Avrupa'da herşey, merkezi iktidarın imtiyazlarının sınırsız büyüme ve bireyin statüsünü daha zayıf, daha altta ve daha istikrarsız yapma eğiliminde olduğunu göstermektedir" (Tocqueville, 1835-40/1969:679). Despotizmi aristokratik rejimlerle ilişkilendirme eğiliminde olduğumuz için bu, mantığa aykırı bir argümandır. Bununla birlikte, Tocqueville, yüzyıllardır aristokrasilerin eğiliminin iktidara boyun eğmek olduğunu ileri sürer. Her halükarda, iktidarın uygulanışının doğası, aristokrasilerde daha sınırlıdır: "Çoğu zaman aristokrasilerde toplumsal iktidar, doğrudan doğruya ve aşikâr olarak ulusal konularla bağlantılı olan tüm konularda vatandaşları yönlendirme ve yönetme ile sınırlıydı. *Tüm diğer açılardan* onların, kendileri için *özgürce seçim* yapılmasına izin verildi" (Tocqueville, 1835-40/1969:681). Bunun tersine, onun döneminin demokratik uluslarının, "kendilerini, bireyler olarak vatandaşlarının davranışları ve kaderleri için sorumlu" tuttukları "ve tüm yaptıklarında onlara yol göstermeyi ve onları eğitmeyi, eğer gerekliyse, onları kendi istençlerine karşı mutlu kılmayı üstlendikleri" görülmektedir (Tocqueville, 1835-40/1969:681). (Sonraki, eleştirel kuramcıların görüşlerini ve "kültür endüstrisinin insanları denetleme ve aptallaştırma biçimlerini andırır [Jay, 1973].)

Despotizmin çoğalan riski açısından diğer bir etmen, yukarıda tartışılan bireyciliğin artışıdır. Yani insanlar daha bireyci hale geldikçe geniş toplumsal ve siyasal dünyadan daha fazla uzaklaşırlar, bu alan bir despotun ortaya çıkışı ve zaferine açık hale gelir.

Merkezileşme

Tocquevile'in eserinde artan *merkezileşmeye*'" özellikle devletteki bürokratik merkezileşmeye yönelik benzer bir ilgi ve korku despotizmle ilişkilidir. O, bunu "her yönetimin içgüdüsel arzusu" olarak görür (Tocqueville, 1856/1983:58). Merkezileşme ile eşitlik arasında karşılıklı bir çekim vardır. Nisbet'in (Tocqueville, 1856/1983:58) ifade ettiği gibi, Tocqueville'e göre "Tüm merkezileştirici zihinler... eşitlik düşkünüdür ve tüm eşitlikçi zihinler, merekzileşmenin çekimine kapılır." ... Ona göre insanlar, aristokratik toplumların krallarına boyun eğdiklerinden giderek çok daha fazla gönüllü olarak bürokratik "görevliler"e boyun eğdikçe merkezileşmeye bir özgürlük kaybı eşlik eder: "Vatandaşlar, sürekli olarak kamu yönetiminin denetimi altına girerler. Onlar, duyarsızca ve belki de istençlerine karşı olarak bireysel bağımsızlığın yepyeni kısımlarından günlük olarak vazgeçerek onları yönetime bırakmaya sürüklenirler ve zaman zaman bir tahtı deviren ve kralları ayakları altına alan aynı insanlar, bazı görevlilerin en ufak arzularına direnç göstermeden boyun eğerler" (Tocqueville, 1835- [12]

[12] Bu. onun, hükümetin ve yönetimin merkezileşmesi arasında aynm yaptığı ve Birleşik Devletler'de yönetimsel merkezileşmenin değil yüksek düzeyde hükümet merkezileşmesinin bulunduğunu ileri sürdüğü Birinci Cilt'teki bir ilgidir. O, sonrakinin bir ulusun yaşaması ve zenginleşmesi için gerekli olduğunu düşünür. Yönetimsel merkezileşme "sadece ona boyun eğen insanların cesaretini kırmaya hizmet eder çünkü o daima yurttaşlık ruhunun önemini azaltmaya eğilim gösterir" (TocquevilIe, 1835-40/1969:91). Daha sonra, merkezileşmenin, ''yapmayı değil engelleme"yi başardığı düşünülür (Tocqueville, 1835-40/1969:91). Daha önemlisi, merkezileşmenin, despotizmle bağlantısı kurulur ve yönetimsel merkezileşmenin olmayışı. Birleşik Devletlcr'de despotizme bir engel olarak işlev görür.

40/1969:688).[n] Burada sadece eleştirel okulla değil aynı zamanda Weber'in bürokrasi hakkındaki korkularıyla hatta Foucault'nun eserleriyle yakınlıklar görülmektedir.

Merkezileşme, *Demokrasi'*nin ikinci cildinde sadece kilit bir konu değildir aynı zamanda *Eski Rejim ve Fransız Devrim i'nde* benzer bir yer işgal eder. Tocqueville, o eserde, devrimle sonuçlanan yıllarda Fransa'nın artan hükümet yönetiminin bir sürecini yaşadığını ileri sürer.[14] O, bu tür merkezileşmiş hükümeti, çok "modem" bir kurum olarak gördü (Tocqueville, 1856/1983:57). Üstelik hükümetin modem biçiminin bu tipi diğer ülkelere yayıldı.

Bu nedenle Tocqueville, merkezileşmiş denetimle (ve yakından ilişkili demokrasi ve eşitlik) ve özellikle aristokrasiden demokrasiye doğru tarihsel hareketin kapsadığı özgürlük ve serbestliğin kaybedilişiyle ilgili derin korkularını açıklamaktadır. Tocqueville (1893/1959:189-190), anılarında şöyle söyler: "Fransa'da düzenleyemeyeceğimiz yalnızca bir şey bulunmaktadır: bu, özgür bir hükümettir; sadece bir kurumu yok edemeyiz: bu, merkezileşmedir." Ve onun gelecekten çok az umudu vardır: "Kendi hesabıma, çağdaşlanma hayat veren serbestlik ruhuna güvenimin olmadığını kabul ediyorum. Bence, bu çağın uluslarının çalkantılı oldukları yeterince açıktır ancak onların özgürlük-sevdikleri bana açık gelmiyor. Ve ben, tahtları sallayan tüm bu kışkırtmaların sonunda *hükümdarların şimdiye kadar olduklarından daha güçlü olabileceklerinden* korkuyorum" (Tocqueville, 1835-40/1969:689; italikler eklendi). O, daha sonraki anılarında bu konuda daha da açıktır ve şunu ileri sürer; merkezileşme (ve demokratikleşme) bir devlet memurluğu elde etme ve devlet parası kazanma arzusuna yol açar ve bu "tüm eski hükümetlerin altını oyan ve gelecek tüm hükümetlerin altını oyacak olan sinsi hastalıktır" (Tocqueville, 1893/1959:32).

Bu yeni, daha merkezi yönetimler çeşitli açılardan daha güçlüdür. Bir kere, onlar, akrabalıklar gibi önceki biçimlerden "daha fazla hız, iktidar ve bağımsızlıkla" hareket ederler (Tocqueville, 1835-40/1969:683). Yine, Foucault'nun (1980) eserini önceleyerek Tocqueville (1835-40/1969:682) yönetimleri, "daha araştırıcı ve dikkatli" olarak görür. Yani onlar, insanların yaşamlarına giderek daha derinlemesine girerler. Hükümette görev alanlar, "herkese karışmaktan ve her şeyi ellerinde tutmak"tan "zevk" duyarlar (Tocqueville, 1893/1959:190). Ayrıca Foucault'ya benzer şekilde "onlar, insanlara acı çektirmekten çok onları aşağılayacaklardır" (Tocqueville, 1835-40/1969:691). O, anne-babanın çocuklar üzerindeki gücüne daha çok benzeyen "yumuşak güç "tür. O, vatandaşları, bir tür sürekli çocuklukta tutma işlevi görür ve "vatandaşların, haz almaktan başka hiçbir şeyi düşünmemeleri koşuluyla haz aldıklarını görmekten hoşlanır" (Tocqueville, 1835-40/1969:692). Bu anlayışla "O, insanların arzulannı bastırmaz ancak onu yumuşatır, esnetir ve ona yol gösterir; o, eylemi nadiren yasaklar ancak çoğu zaman kısıtlar; o, hiçbir şeyi tahrip etmez ancak çoğunu doğumdan itibaren engeller; o, asla zalim değildir ancak, o kadar çok ket vurur, kısıtlar, kuvvetten düşürür, boğar ve aptallaştınr ki sonuçta her ulus, çobanı olan hükümetle beraber ürkek ve çalışkan hayvanlar sürüsünden daha fazlası değildir (Tocqueville, 1835-40/1969:692). Yine, Foucault'yu andırır

[13] O, merkezileşmenin Fransız Devrimi'ni daha inandırıcı yaptığını da düşündü, önceki, daha az merkezileşmiş Fransa'da devrim doğrultusundaki hareketlere karşı konuldu (Tocqueville, 1856/1983:204).

[14] O, Fransa'nın geri kalanı karşısında Paris'in merkeziliğinin artması gibi başka merkezileşme biçimleri üzerinde de odaklandı. Bu durum, devrimi kolaylaştırdı çünkü onun Paris'teki başarısı, tüm toplumun aynı yolda gideceği anlamına geliyordu: "Paris'e egemen olan Fransa'ya hükmeder" (Tocquevılle. 1893/1959:75)

bir şekilde bu hükümet denetimi, "kılcal damar" tarzının bir türü içinde işleyişini sürdürür çünkü o "toplumun tümünü kapsayacak şekilde kucağmı açar. O, ayrıntılı ve tekbiçimli olan küçük, çetrefil kuralların bir ağı içinde toplumsal yaşamın tümünü kaplar" (Tocquevillc, 1835-40/1969:692).

Özgürlük, Demokrasi ve Sosyalizm

Eğer Tocqueville'in eşitlik ve merkezileşmeye yönelik eleştirel bir yaklaşımı varsa bunun nedeni özgürlük taraftan olmasıdır. Tocqueville söz konusu olduğunda özgürlük veya en azından ona yönelik arzunun evrensel olduğu görünür. Bununla birlikte o, güçlü düşmanlarla özellikle merkezileşmeyle karşı karşıyadır. Sonuç olarak, özgürlük devrimden sonra, önce olduğundan daha fazla tehlikeye düşmüştür çünkü kralın yönetimi altında devrim sonrası Fransa'dan daha az merkezileşme vardı. Merkezileşmenin, kralın yönetiminde, modem hükümetlerde olduğu kadar gücü yoktu. Yönetimlerin, altta yer alanlar üzerinde daha az denetimleri vardı çünkü en azından, devlet görevleri onlara satılıyordu ve böylece eski rejim, "memurlarını kendi isteğiyle atama veya onları işten çıkarma hakkfııdan yoksundu (Tocqueville, 1856/1983:109). Üstelik eski rejimin, altta yer alanlar üzerinde zor kullanmak için çok az sebebi ve çok az zor kullanma aracı vardı. Sonuç olarak, emirler, çoğu zaman gönülsüzce yerine getiriliyordu. Tüm bunların sonucu şuydu; eski rejimde insanların özgürlüklerini savunmaları modernlikte olduğundan daha kolaydı. Fransız Devrimi'nin kendisinin özgürlük üzerinde karma etkileri vardı (Tocqueville, 1856/1983:167) ancak o, genel olarak artan merkezileşmeye ve bu nedenle özgürlük şansının azalmasına yol açtı. Yine de Tocqueville, eski rejime dönüşü savunmuyordu çünkü "o dönemde [eski rejim] bugün olduğundan daha fazla özgürlük olduğu halde... o, her zaman sınıf ayrımlarıyla sınırlanmış ve dokunulmazlıklar ve ayrıcalıklarla bağlantılı olan ilginç biçimde kötü ayarlanmış, kesintili bir özgürlüktü" (Tocqueville, 1856/1983:119). ...Eski rejimin zayıflıkları ne olursa olsun, eski rejimde yeni rejimden daha fazla özgürlüğün olduğu görülür ve sonraki, özgürlüğü tehdit etmek için olmasa bile sınırlandırmak için çok daha büyük kaynaklan harekete geçirebilir.

Eğer Tocqueville, merkezileşme doğrultusundaki bu eğilim ve onun olumsuz etkileri nedeniyle demokrasiye eleştirel yaklaşıyorsa, o, en azından kendi döneminde sosyalizmle ilgili eserlerde ifade edildiği biçimiyle sosyalizme daha da eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre "sosyalizm ve merkezileşme aynı özden beslenir" (Tocqueville, 1856/1983:164). Sosyalistçe fikirler, devlet merkezileşmesini destekleme eğilimi gösterir. Tocqueville, sadece sosyalizmin merkezileşme ile ilişkisini değil aynı zamanda "mülkiyet topluluğu, çalışma sağlanması hakkı, mutlak *eşitlik,* bireylerin tüm etkinlikleri üzerinde Devlet denetimi, despotça yasama ve her vatandaşın kişiliğinin tümüyle grup ruhu içinde yer alması" gibi fikirleri de ürkütücü buldu (Tocqueville, 1856/1983:164; italikler eklendi).[1]^ Bunlar, en azından sosyalizmin, Sovyet bloğu ülkelerde uygulandığı biçimiyle, bir dizi kâhince eleştiri olarak görülebilir.

Genel olarak Tocqueville, aynı nedenle, hem demokrasiye hem de sosyalizme eleştirel yaklaşır oysa o, sosyalizmin geleceğinin demokrasiden daha tatsız olduğunu düşünür. Her ikisi de eşitliği, merkezileşmeyi ve hepsinden kötüsü özgürlük yitimini teşvik etme eğilimindedir

[15] O. başka yerlerde sosyalistçe fikirleri alaya alır ve onları "saçma" bulur (Tocqueville, 1893/1959:78,237).

Tarihin aristokrasiden demokrasiye (ve muhtemelen sosyalizme) akışıyla ilişkili olan bu sorunların çözümü nedir? Aristokrasinin eski biçimine geri dönüş olmadığı halde Tocqueville, yeni bir biçimde umut görür:

> Bu dünyada aristokrasinin yeniden bulunamayacağına kesinkes ikna oldum ancak sade vatandaşların birlikteliklerinin, çok zengin, etkili ve güçlü kurumlar, başka bir ifadeyle aristokratik kurumlar oluşturabileceklerini düşünüyorum.... Bu, bir aristokrasinin en büyük siyasal avantajlarından birçoğunun, adaletsizlikleri ve tehlikeleri olmadan elde edilebileceği anlamına gelir... iktidarın tecavüzlerine karşı özel çıkarlarını savunma yoluyla ortak serbestliği konır.
>
> (Tocqueville, 1835-40/1969:697)

Bununla birlikte, Tocqueville, Fransız Devrimi üzerine eserinde gelecek hakkında daha az iyimser olduğu ve Katolik din adamları ve hukuk görevlileri gibi daha önceki Fransız toplumunun soyluları ve diğer seçkinlerin egemen oldukları çağa daha fazla özlem duyduğu görülür. Bu seçkinlerin görece bağımsızlıkları, sadece kendileri için değil aynı zamanda toplumun geri kalanının çoğu için daha fazla özgürlüğü teşvik etti. Onların bağımsızlıkları, aynı zamanda, merkezileşmeyi kısıtlayan ve dengeleyen bir şey yarattı. Bu nedenle, devrim öncesi Fransa'nın merkezileşmesi, devrimden sonra olacağından çok daha az bir sorundu ve Tocqueville daha az merkezileşmeyi daha fazla özgürlükle denk tuttu. Bu tür şeyler, onun kendi döneminin "aptal uyum"unu ve "geçmişin sağduyusu" hakkında özleme yazmasına yol açtı (Tocqueville, 1856/1983:115, 116). O, zamanın "köle zihni" ile ataların daha fazla özgürlüğünü ve "zihnin soyluluğu'nu da karşılaştırır (Tocqueville, 1856/1983:119).

Tocqueville (1856/1983:77), bu gibi nedenlerle "monarşinin feci çöküşü" hakkında yazar. Bu nedenle, ona göre Fransız Devrimi, bir felaketti (onun, geçmişteki sorunların ve devrimin bunlardan en azından bazılarını ortadan kaldırdığının pekâlâ farkında olmasına karşın). Ve o, orta sınıfın egemen olduğu daha sonraki hükümetleri pek ciddiye almadı (Tocqueville, 1893/1959:3). Devrime, önceki Amerikan Devrimi'nden daha çok Fransız fikirlerin ve onların "naiflik"lerinin neden olduğunu düşündü (Tocqueville, 1856/1983:147). Yerleşik yönetimin (ve dinin) yıkılmasıyla birlikte insanlar, bir karmaşıklık durumuna fırlatılırlar (Tocqueville'i son derece ilgilendiren bir şey): "Onlar, ne neye tutunacaklarını, ne de nerede duracaklarını biliyorlardı. Şimdiye kadar bilinmeyen türden devrimciler sahneye çıktı: Çılgınlık derecesinde cesaret taşıyan insanlar... daha önce görülmemiş bir acımasızlıkla hareket etti" (Tocqueville, 1856/1983:157). Üstelik Aydınlanma fikirleri, özgür kurumlarla uzlaşması zor olan ve aynı zamanda onları gözardı eden bir biçimde ulusun yönetilmesi gerektiği hakkında görüşlere yol açtı. Onlar, ideal toplumsal sistemi, aristokrasisi, yalnızca hükümet görevlilerinden oluşan ve içinde çok-güçlü bir bürokrasinin. Devlet işlerini üstlenmesinin yanında insanların özel yaşamlarını denetledikleri bir toplumsal sistem olarak görmeye başladılar (Tocqueville, 1856/1983:167).Tocqueville (1856/1983:169) yitirilen özgürlük hakkında ağdalı bir şiirsellik sergiler: "bu yüce istek... çözümlemeye karşı koyar... o, *hissedilmesi* gereken bir şeydir ve onda mantığın yeri yoktur. O, soylu zihinlerin bir ayrıcalığıdır ve Tanrı bu zihinleri onu anlayacak şekilde donatmıştır ve o. onlara zengin bir tutku... kutsal aşkla birlikte ilham verir."

Bir kez daha burada Tocqueville'in fikirlerinin niçin zamana dayanmadığını açıkça gömlekteyiz. Bugün çok az kimse herhangi bir biçimde bir aristokrasi fikrini kabul edecektir. Daha genel olarak bu, onun eşitlikle ilgili eleştirilerini ve eşitsizliği savunmasını

yansıtır. Aristokrasiyi gerekli görmek ve eşitliğe karşı olmak ve eşitsizliği savunmak, yirmi-birinci yüzyılda sosyoloji ve toplum kuramında destek bulacak türden görüşler değildir. Yine de bu tür konulardaki yargılarımızın, sosyoloji kuramına sunacak çok şeyi olan Tocqueville'in önemli bir toplum kuramcısı olduğu gerçeğini gizlemesine izin vermememiz gerekir.

Özet

Alexis de Tocqueville, büyük bir toplum kuramcısıydı ancak, özellikle, bir siyaset bilimci olarak görülme eğiliminin bulunduğu dolayısıyla alanla minimal ilgili olduğunun düşünüldüğü sosyolojide ona henüz hakettiği önem verilmemiştir. Tocqueville'in açıkça bir aristokrat, çağdaş standartlarla bir muhafazakâr ve sosyolojinin "kutsal ineklerinden birine —eşitlik— eleştirel yaklaşması, onun hakettiği saygınlığı ve kabulü görmemesinin nedenleri arasındadır. Üstelik onun eşitliğe eleştirel yaklaşması, rağbet görmeyen bir doğrultuda eşitsizliği *olumlamasına* yol açtı. Ayrıca Tocqueville'in soyut büyük kurama şiddetli karşıtlığı, onun eserlerinde bulunan önemli kuramın görülmesini zorlaştırdı.

Bununla birlikte, ağırlıklı olarak Tocqueville'in eşitlik, merkezileşme ve özgürlük arasındaki ilişkiler çevresinde dönen eserlerinde önemli bir kuramın olduğu açıktır. Genel olarak, o, özellikle yönetimdeki artan merkezileşmeye yardımcı olan daha büyük bir eşitlik görür. Bu tür merkezileşme, kendi içinde bir sorundur ancak bunun en önemli nedeni, Tocqueville için en önemli olan şeyi -özgürlük- tehdit etme eğilimidir. O, vatandaşların yaşamlarına her zamankinden daha fazla müdahale eden merkezileşmiş bir yönetimin yükselişini tahayyül eder. Bu, onun demokrasiyi, daha da önemlisi sosyalizmi eleştirisinin merkezinde yatar.

Tocqueville'in, bu tür bir büyük kuramın ötesinde günümüzde sosyolojinin merkezinde bulunan kuramsal konular hakkında bir dizi önemli anlayışı da vardır. Onun töreler üzerindeki vurgusunun, son zamanların toplum kuramındaki kültürel dönüşü öngördüğü düşünülebilir. Onun hem mikro (fikirler, zihinsel alışkanlıklar) hem de makro (büyük kültür) öğeleri, töreler başlığı altında ele alması, mikro-makro ve faillik-yapı bütünleşmesine yönelik mevcut ilgiyle uyumlu görülebilir (o, ayırt edilmesi gerekeni bulandırıcı olarak da görülebileceği halde). Marx gibi Tocqueville de maddeciliği önemli bir sorun olarak gördü ancak Tocqueville, maddeciliği, kapitalizmden (kapitalizm, Tocqueville'in döneminde mevcut değildi ve henüz adlandırılmamıştı) çok demokrasiyle ilişkilendirdi. Yine, Marx gibi Tocqueville'in de toplumsal sınıf, iki-sınıf sisteminin ortaya çıkışı ve bu tür bir sistemle ilişkili sorunlar hakkında güçlü bir anlayışı vardı. Konuya yönelik mevcut ilgiyi önceden gören Tocqueville, *bireycilik* terimini türetti, onu bencilliğin karşısına koydu ve onunla ilişkili sorunları öncelikle, bugün birçoklarını (örneğin Putnam) ilgilendiren, topluluğa ilgi ve katılımdaki düşüşü gördü. Bu, onun, bu eğilime karşılık veren sivil demeklere ilgisiyle yakından bağlantılıdır ve aynı zamanda, sosyolojide sivil topluma yönelik mevcut ilgi dikkate alındığında öngörüyle doludur. Son olarak, Tocqueville'irr, toplumsal değişim hakkında, mantıklı olmayan içgörüleri ve beklenmeyen sonuçlar üzerine vurgusu dolayısıyla dikkate değer olan daha geniş bir kuramı vardır. Tocqueville'in eserlerinde, daha fazla kuram olmasının yanında basitçe, önemli ölçüde güçlü bir kuramlaştırma da bulunmaktadır.

B Ö L Ü M 4

Auguste Comte

Bölümün Ana Hatları

Comte'un Yoğun Tutkuları

Comte'un Sosyolojisi

Kuram ve Pratik

Comte'un Gelecek Planı

Comte: Eleştirel Bir Değerlendirme

Alfred North Whitehead şöyle söylemiştir: "Kurucularını unutmaktan çekinen bir bilim kaybolmuştur" (1917/1974:115). Fizik gibi ileri bir bilimin uygulayıcı lan, alanın kurucularını unutmuştur veya en azından, onları alanın tarihine havale etmiştir. Bir fizik öğrencisi genelde Isaac Nevvton'un eserlerini değil Newton ve başka fizikçilerin ilk defa değindiği konular hakkındaki mevcut çağdaş bilgiyi okur. Çağdaş fizikteki mevcut bilgi. Newton'unkinden çok daha ileri gitmiştir; bu yüzden, bir öğrencinin onun fikirlerini öğrenmeye gereksinim yoktur. Newton'un hala yararlı fikirleri, uzun zamandır fiziğin bilgi temeliyle bütünleşmiştir. Whitehead'e göre fizik, kaybolmamıştır; o, Isaac Nevvton'u ve alanın erken dönemindeki diğer önemli şahsiyetleri (büyük ölçüde) unutmuştur.

Öyleyse niçin öğrencilerin, Auguste Comte (1798-1857) gibi ondokuzuncu yüzyılın erken dönemi düşünürünün eserlerini okumaları istenmektedir? Gerçek şudur, çeşitli zayıflıklarına karşın Comte'un bir dizi fikri (örneğin pozitivizm), çağdaş sosyolojide önemli olmayı sürdürmektedir. Daha da önemlisi, onun fikirlerinin çoğu, kendi dönemlerinde önemliydi ve sosyolojinin ve sosyoloji kuramının gelişiminde önemli bir etkiye sahipti. Sosyoloji kuramı, Comte'un fikirlerinin birçoğunun çok ötesine ilerlemiş olmasına karşın sosyoloji henüz kurucularını unutabilecek kadar fiziğin konumunda değildir (ve bazıları hiçbir zaman olmayacağını söyler).

Comte'un *Yoğun* Tutkuları

Pozitivizm: Değişmez Yasalar Arayışı

Comte, sosyolojide bugüne kadar *pozitivizmin* öncüsü olmasıyla hatırlanmıştır (Halfpenny, 1982, 2001; Scharff, 1995; J. Tumer, 1985a, 1990). Bu terimin çok sayıda anlamı olduğu halde çoğunlukla hem doğal hem de toplumsal dünya için değişmez yasalar arayışı anlamında kullanılır. Comte'un pozitivizm yorumunda bu yasalar, top-

lumsal dünyanın araştırılmasından ve/veya bu dünyanın kuramlaştırılmasından türetilebilir. Araştırmaya, bu yasaları açığa çıkarmak için gereksinim duyulur ancak Comte'a göre, araştırmadan türetilen olgular, sağlam spekülasyona göre ikinci derecede önemlidir. Bu nedenle Comte'un pozitivizmi, ampirik araştırmayı kapsar ancak bu araştırma kuramın altında yer alır.

Comte'un düşüncesi, gerçek bir dünyanın (örneğin biyolojik, sosyolojik) olduğu fikrine dayanır ve onu keşfetmek ve hakkında rapor hazırlamak bilim insanının görevidir. Bu görüşten dolayı Comte bugünkü adlandırmayla bir *gerçekçidir.* Comte konuyu şu şekilde ortaya koyar: "Pozitif filozoflar... sorulara, şeylerin gerçek durumunu meydana çıkarma ve kuramlarında onu en olası doğruluğuyla yeniden üretme amacıyla yaklaşırlar" (1830-42/1855:385). Daha sonra Comte, pozitivist felsefeyle (veya herhangi bir felsefeyle) ilgili olarak "onun, doğal olarak varolan ilişkilerin kesin ve eksiksiz temsili olduğu ölçüde geçerli olabileceğini" ileri sürdü (1851/1957:8-9). (Bu, kimi zaman doğruluğun "kopya kuramı" olarak adlandırılır.)

Gerçek dünyayı anlamanın mevcut iki temel yolu vardır -araştırma yapmak ve kuramlaştırmak. Daha önce gördüğümüz gibi Comte, araştırmanın önemini kabul ettiği halde o, kurama ve spekülasyona ihtiyacı vurguladı. Comte, kuramı ve spekülasyonu vurgulaması açısından bugün pozitivizm olarak düşünülen şeye özellikle duyusal gözlemler yoluyla saf ampirizme ve nicelleştirmeye yönelik inanca ters düşer. Pickering'in ifade ettiği gibi "Comte. bugün varolan sakatlanmış pozitivizm yorumunu kabul etmezdi" (1993:697).

Birçok çağdaş sosyolog, kendisini pozitivist olarak düşündüğü halde pozitivizm son yıllarda şiddetli saldırıya uğramıştır. Bilim tarihinde çok sayıda çalışma, pozitivizmin doğa bilimlerine uyup uymadığı konusunda kuşkulu bir tutum sergilemiştir ve bu durum, pozitivist sosyolojinin olanağıyla ilgili daha büyük kuşkunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bazı sosyologlar (yorumlayıcılar) pozitivist bir yaklaşımı asla kabul etmedi, onu kabul eden diğerleri ya onu tümüyle terk etti ya da değişiklik yapılmış pozitivist bir bakış açısını benimsedi (örneğin, Collins, 1989a). Sosyolojide pozitivizm kaybolmadı ancak sosyolojinin bugün kendisini postpozitivist bir çağda bulduğu görülmektedir (Shweder ve Fiske, 1986).

Comte'un pozitivizme ilgisi, onun sosyolojiye ilgisiyle yakından ilişkilidir. Comte, sosyolojiyi 1839'da "keşfetti". Pozitivizme bağlılığıyla uyumlu olarak o, *sosyolojiyi* pozitivist bir bilim olarak tanımladı. Aslında Comte *sosyolojiyi* tanımlarken onu en pozitivist bilimlerden biriyle ilişkilendirdi: "Sosyoloji... toplumsal fiziği adlandırmak için türetme imkanı bulduğum bir terimdir" (1830-42/1855:444).

Comte (1830-42/1855) pozitivist bilimlerin -matematik, astronomi, fizik, biyoloji (fizyoloji), kimya ve tepe noktasında (en azından erken eserlerinde) sosyoloji- bir hiyerarşisini geliştirdi.[1] (Comte'un, bir dizi biyolojik içgüdüye indirgendiği görülen psikolojiye yer vermediğini belirtmek ilginçtir.) Bu hiyerarşi, en genel, soyut ve insanlardan uzak olan bilimlerden en karmaşık, somut ve insanlara ilginç gelenlere doğru gelişir (Heilborn, 1990). Sosyoloji, onun altında bulunan bilimlerin bilgi ve prosedürlerine dayanır ancak Comte'a göre sosyoloji "tüm konuların en zor ve önemlr olanıdır" (1851/1968:31). Onun sosyolojiye verdiği yüksek değer dikkate alındığında, ona sos-

[1] Comte, sonraki eserlerinde sosyolojinin üzerinde yeralan yedinci bir bilimi -ahlak- ekledi. Sonradan bununla ilgili daha fazla şey söyleyeceğiz.

yologların uzun zamandır niçin değer verdiğini anlamak kolaydır. Ve bir pozitivist olarak Comte'un kuramlaştırmayı en üstün etkinlik olarak gördüğü gerçeği dikkate alındığında onun kuramcılar arasında uzun zamandır niçin böylesine yüksek bir statüye sahip olduğu açığa kavuşur.

Comte, açıkça sosyoloji için üç temel yöntem saptadı -gerçek toplumsal dünyanın ampirik bilgisini elde etmek için toplumsal araştırma yapmanın üç temel biçimi. Birincisi, gözlemdir ancak Comte, toplumsal dünyayla ilgili yalıtılmış, kuramsal olmayan gözlemleri hızlıca reddeder. Kuram olmadan neye bakmamız gerektiğini bilmeyiz ve bulduğumuz şeyin önemini anlamayız. Gözlemleri, bazı kuramlar yönlendirmelidir ve gözlemler yapıldığında onların bazı yasalarla bağlantıları kurulmalıdır. Comte'un ikinci yöntemi *deneydir* ancak bu yöntem, sosyoloji için uygun olduğundan daha çok diğer bilimler için uygundur. Toplumsal fenomenlere müdahale etmek ve onları denetlemeye çabalamak açıkça neredeyse olanaksızdır. Olası bir istisna, bir ortamda meydana gelen bir şeyin (örneğin kasırga) sonuçlarını gözleyen ve böyle bir olayın meydana gelmediği ortamlardaki koşullarla karşılaştıran bir doğal deney olacaktı. Son olarak Comte'un üç alt tipe ayırdığı *karşılaştırma* vardır. Birincisi, biz insanları hayvan toplumlarıyla karşılaştırabiliriz. İkincisi, dünyanın farklı bölümlerindeki toplumları karşılaştırabiliriz. Comte, bu son alt tipi özellikle önemli buldu; aslında onu sosyolojinin "başlıca bilimsel aracı" olarak adlandırdı (1830-42/ 1855:481). Comte'un dördüncü başlıca yöntembilimi olarak tarihsel araştırmayı diğer karşılaştırmalı yöntemlerden ayınnamız ve ona bağımsız bir statü vermemiz önemlidir. Aslında John Stuart Mili, bunu, Comte'un "sosyolojik spekülasyonun temeli olarak tarihsel araştırmaların gerekliliği"ni pekiştirdiği için en önemli katkılarından biri olarak görür (1961:86). Comte kendi eserlerinde neredeyse yalnızca tarihsel yöntemi kullandı oysa göreceğimiz gibi onun bu yöntembilimini gerçekte ne kadar başarılı kullandığı hakkında çok ciddi somlar vardır.

Comte araştımıa hakkında yazdığı halde o, çoğu kez toplumsal dünyanın değişmez yasalarına ulaşmak için spekülasyonla veya kuramlaştırmayla meşgul oldu. O, bu yasaları, toplumsal dünyanın gözlenmesinden tümevarımsal bir şekilde türetmedi, aksine, insan doğasıyla ilgili kendisinin genel kuramından çıkardı. (Bir eleştirici şunlar gibi somlar sorabilir: Comte, insan doğasıyla ilgili kuramını nasıl türetti? Onu nereden elde etti? Onun doğru olup olmadığından nasıl emin olabiliriz?)Böylece Comte (1891/1973:302-304), toplumsal dünyaya uyguladığı birtakım genel pozitivist yasalar oluşturdu.

Üç Aşama Yasası

Comte'un en meşhur yasası, *Üç Aşama Yasası*'dır. Comte, üç aşamayı belirledi ve insan zihninin, insanların olgunlaşma süreci aracılığıyla tüm bilgi kollarının ve dünya tarihinin (ve daha sonra göreceğimiz gibi onun kendi akıl hastalığı) *hepsinin* sırasıyla bu üç aşamadan geçer. Her aşama, insanların kendi çevrelerindeki şeylere yönelik açıklama arayışlarını kapsar.

1 **Teolojik Aşama** Comte, teolojik aşamayı ilk aşama ve diğer iki aşamanın zorunlu başlangıç noktası olarak gördü. Bu aşamada insan zihni, şeylerin esas doğasını özellikle onların kökenlerini (nereden geldiklerini) ve amaçlarını (niçin varolduklarını) araştırır. Bu ise mutlak bilgi arayışını getirir. Doğaüstü güçler veya

varlıklar (tanrılar) tarafından tüm fenomenlerin yaratıldığı, düzenlendiği ve amaçlarının belirlendiği varsayılır. Comte, *fetişizmi* (bir ağaç gibi bir nesneye tapınma) ve *politeizmi* (birçok tannya tapınma) teolojik aşamaya dâhil eder, bu aşamada en temel gelişme *monoteizm* veya herşeyi açıklayan tek bir tanrıya tapınmadır.

2 **Metafizik Aşama** Comte'a göre bu aşama, üç aşamadan en az önemli olanıdır. Bu aşama, önceki teolojik aşama ile sonraki pozitivist aşama arasındaki geçiş aşamasıdır. Comte, teolojik aşamadan pozitivist aşamaya ani bir sıçramanın, insanların başa çıkamayacakları kadar sert olacağı için bu aşamanın varolduğuna inanır. Metafizik aşamada, dünyadaki şeylerin ilk nedenleri ve amaçlarının açıklaması olarak doğaüstü varlıkların yerine soyut güçler geçer. Örneğin, "doğa" gibi gizemli güçlere, şeylerin niçin mevcut biçimlerinde olduklarını ("doğanın bir edimi olarak görülürler") açıklamak için başvurulur. Mili, Aristotle'ın "bir pompadaki suyun yükselişi, doğanın boşluktan korkusuna bağlanabilir" (1961:11) şeklindeki iddiasını, metafizik bakış açısının bir örneği olarak verir. Veya, bir olayın "insanların isteği" olduğu için meydana geldiğini söylemek daha toplumsal bir örnek olarak düşünülebilir. Metafizik aşamada çok sayıda varlık, nedenler olarak görülebileceği halde büyük bir varlık (örneğin doğa), her şeyin nedeni olarak görüldüğü zaman bu aşamanın en üst noktasına ulaşılır.

3 **Pozitivist Aşama** Bu aşama, Comte'un sisteminde kuşkusuz sonuncu ve en önemli aşamadır. Bu noktada insanlar, ilk nedenler ve amaçlara yönelik boş arayışı terkederler. Sadece fenomenleri ve onlar arasındaki ilişkileri bilebiliriz, onların esas doğalarını veya onların temel nedenlerini bilemeyiz. İnsanlar, doğaüstü varlıklar ve esrarengiz güçler gibi bilimsel olmayan fikirlerden vazgeçerler. Onlar, bunun yerine, *tüm* fenomenleri yöneten değişmez doğal yasaları ararlar. Tekil fenomenlerle ilgili incelemeler, onların bazı genel olgularla bağlantısının kurulmasına doğru yönlendirilir. Bu yasaların aranması, hem ampirik araştırma yapılmasını hem de kuramlaştırmayı kapsar. Comte, somut ve soyut yasalar arasında ayrım yaptı. Somut yasalar, ampirik araştırmadan tümevarımsal olarak ortaya çıkması gerekir oysa soyut yasaların kuramdan tümdengelimsel olarak türetilmesi gerekir. Comte, somut yasaların oluşturulmasından daha çok soyut yasaların oluşturulmasıyla ilgilendi. Pozitivizmi, birçok yasa nitelendirdiği halde Comte onun, sonuçta giderek daha az sayıda genel soyut yasaya doğru yöneldiğini düşünür.

Comte, bu üç aşama boyunca kaçınılmaz bir ardışıklığı kabul ettiği halde zaman içinde belirli bir noktada tüm üçünün işleyişte olabileceğini de onayladı. O, dünyanın geleceğinde, pozitivist aşamanın tamamlanacağı ve teolojik veya metafizik düşüncenin yok oluşunu göreceğimiz bir zamanı öngördü.

Comte, Üç Aşama Yasası'nı birtakım alanlara uyguladı. O, insanların üç aşamadan geçtiğini düşündü ve çocuğu bir ilahiyatçı olarak, ergeni bir metafizikçi ve yetişkini bir pozitivist olarak gördü.' (Sosyoloji, Comte'un zamanında yeni bir bilim olduğu için henüz pozitif aşamadan geçmemişti. Comte, yaşamının çoğunu pozitivist sosyolojinin gelişmesine ayırdı.) Ve o, dünyanın tarihini bu açılardan gördü. Dünyanın ilk dönem tarihi, teolojik aşamaydı; dünya daha sonra metafizik aşamadan geçti ve Comte'un yaşadığı zamanda dünya son, pozitivist aşamaya giriyordu. O, pozitivist

' Comte. dünya tarihini bu yaşam aşamalarıyla -çocukluk (teolojik), ergenlik (metafizik) ve yetişkinlik (pozitivist)— ilişkilendirdi.

aşamada insanların, onlar üzerinde egemen olan değişmez yasaları daha iyi anlayacaklarına ve bu yasalara "daha az zorlukla ve daha hızlı" alışabileceklerine inandı (Comte, 1852/1968:383). Ayrıca bu yasalar, kaçınılmaz toplumsal değişimlerin ortaya çıkışını hızlandırabilecek seçimler yapmada insanlara yol gösterecektir.

Pozitivizm: Düzen ve İlerleme Arayışı

Comte pozitivizm terimini, değişmez yasalar arayışına adanmış bir bilim anlamında kullandığı halde onu başka bir biçimde de kullandı -ona göre, kendi döneminin toplumsal dünyasına egemen olan negativizmin karşıtı olarak. Bu negatiflik, daha özel olarak, 1789 Fransız Devriini'nin ardından Fransa'da ve Batı Avrupa'nın her yerinde meydana gelen ahlaki ve politik karmaşa ve kaostu (Levy-Bruhl, 1903/1973). Entelektüel anarşi, politik yozlaşma ve politik liderlerin yetersizliği, bu rahatsızlığın belirtileri arasındaydı. Comte'un pozitif felsefesi, negatif felsefeye ve bu felsefenin kendi etrafında bulduğu belirtilerine karşı koymak için tasarlandı.

Ancak Comte, Fransız Devrimi'ni çok suçlu gördüğü halde karmaşanın başlıca kaynağını entelektüel anarşi olarak gördü. "Katı bir çözümleme yoluyla bugün toplumların yaşadığı büyük politik ve ahlaki bunalımın, entelektüel anarşiden kaynaklandığı gösterilmektedir" (Comte, 1830-42/1855:36). Comte bu entelektüel anarşiyi, kendi yaşadığı dönem boyunca "birbiriyle uyumsuz" felsefelerin üçünün -teolojik, metafizik ve pozitivist- hep birlikte varolmasına bağladı. Üçünün hep birlikte aynı zamanda varolmasının yanında hiçbiri çok güçlü değildi. Teoloji ve metafizik, bir "embesillik durumu"ndaydı ve gerilemekteydi, toplumsa dünyayla ilişkili olduğu biçimiyle pozitivizm (sosyoloji) henüz oluşmamıştı. Bu üç entelektüel şema arasındaki çatışma ve onların zayıflıkları, çok çeşitli "yıkıcı şemalar"ın giderek daha tehlikeli hale gelmelerine imkân verdi. Bu entelektüel kaosa yanıt açıkça onların herhangi birinin üstün duruma gelmesinde yatar ve Comte'un yasası dikkate alındığında üstün olarak ortaya çıkmaya yazgılı olan pozitivizmdi. Pozitivizm, bilimler içinde (sosyoloji hariç) çoktan üstün hale gelmişti ve öncesinde kaosun bulunduğu her birine düzen getirmişti. Pozitivizm için gereksinim duyulan şey, toplumsal fenomenleri kendi alanına almaktı. Üstelik Comte, bunu, Fransa'ya ve Batı Avrupa'nın kalanına acı çektiren devrimci bunalıma son verme biçimi olarak gördü.

Aynı zamanda Comte, konuyu kendisinin iki büyük ilgisi -düzen ve ilerleme- açısından ortaya koyar. Onun bakış açısından teoloji, ilerleme olmadan düzenin bir sistemini sağladı; o, durgun bir sistemdi. Metafizik, düzen olmadan ilerleme sağladı; Comte, onu, şeylerin baş döndürücü ve düzensiz bir şekilde değiştiği kendi dönemindeki anarşiyle ilişkilendirdi. Teoloji ve metafiziğin (bunların yanısıra pozitivizmin) bir arada varolması nedeniyle Comte'un dönemine düzensizlik ve ilerlemenin *olmayışı* damgasını vurdu. Pozitivizm, hem düzeni hem de ilerlemeyi sağlayan tek sistemdi. Bir taraftan, pozitivizm, entelektüel ve toplumsal düzensizliği sınırlandırma aracılığıyla düzen getirir. Diğer taraftan, o, bilginin artması aracılığıyla ve toplumsal sistemin parçaları arasındaki ilişkinin mükemmelliği aracılığıyla ilerleme getirir böylece toplum, belirlenmiş amacını (insanın güçlerin giderek genişlemesi) tümüyle asla elde etmese de o sonuca daha yaklaşır. Bu nedenle pozitivizm, insanlık tarihinde, bize hem düzen hem de ilerleme sağlayan tek aşamadır.

Comte, düzen ve ilerlemeyi diyalektik açıdan düşündü ve bu anlamda Marx'a yakın bir bakış açısı ortaya koydu (bkz. Bölüm 6). Bu, Comte'un düzen ve ilerlemeyi

ayrı varlıklar olarak görmeyi reddetmesi ancak onları karşılıklı olarak birbirini tanımlayan ve birbirinin içine giren varlıklar olarak görmesi demektir. "İlerleme, basitçe, Düzenin gelişmesi olarak görülebilir çünkü doğanın düzeni kendi içinde tüm pozitif ilerlemenin tohumunu barındırır.... Böylece ilerleme, özünde Düzenle özdeştir ve açığa çıkmış Düzen olarak görülebilir" (Comte, 1851/1957:116).

Comte'un görüşünde kendi döneminin bunalımının, *fikirlerin bunalımı* olduğunu ve bu bunalımın sadece üstün bir fikrin (pozitivizm) ortaya çıkmasıyla çözülebileceğinin altını çizmek ilginç ve önemlidir. Aslında Comte, çoğu kez pozitivizmi bir "ruh" olarak betimledi. Bu anlamda Comte bir idealisttir: "Fikirler dünyayı yönetir" (1830-42/ 1855:36). O, bu konuda Manc'la uyum içinde değildir, Manc'ın (bir maddeci) tam karşıtı bir görüşe sahiptir. Marx, kapitalist bunalımın, kapitalistler ile proletarya arasındaki maddi çatışmadan kaynaklandığını düşündü ve onun çözümünün, kapitalizmin ekonomik sisteminin devrileceği ve yerine komünist bir sistemin geçeceği maddi bir devrimde yattığına inandı. Marx, kendisinin, fikirsel alanda çözülebilecek fikirlerin bunalımıyla ilgilendiği şeklindeki fikirle alay etti. Marx, kendisini Hegel'in idealizminden uzaklaştırmaktaydı; bunun tersine Comte, en azından bazı açılardan Hegelci idealizmi andıran bir bakış açısı benimsemişti.

Comte'un *Sosyolojisi*

Comte'un görüşünde kendi döneminin bunalımının, *fikirlerin bunalımı* olduğunun ve bu bunalımın sadece üstün bir fikrin (pozitivizm) ortaya çıkmasıyla çözülebileceğinin altını çizmek ilginç ve önemlidir. Aslında Comte, çoğu kez pozitivizmi bir "ruh" olarak betimledi. Bu anlamda Comte bir idealisttir: "Fikirler dünyayı yönetir" (1830-42/ 1855:36). O, bu konuda Manc'la uyum içinde değildir, Marx'ın (bir maddeci) tam karşıtı bir görüşe sahiptir. Marx, kapitalist bunalımın, kapitalistler ile proletarya arasındaki maddi çatışmadan kaynaklandığını düşündü ve onun çözümünün, kapitalizmin ekonomik sisteminin devrileceği ve yerine komünist bir sistemin geçeceği maddi bir devrimde yattığına inandı. Marx, kendisinin, fikirsel alanda çözülebilecek fikirlerin bunalımıyla ilgilendiği şeklindeki fikirle alay etti. Marx, kendisini Hegel'in idealizminden uzaklaştırmaktaydı; bunun tersine Comte, en azından bazı açılardan Hegelci idealizmi andıran bir bakış açısı benimsemişti.

Toplumsal Statik

Comte toplumsal statikle ilgili sosyolojik araştırmayı "toplumsal sistemin farklı bölümlerinin hareketinin ve tepkisinin yasalarının araştırılması" olarak tanımlar (1830-42/1855:457). Bir kimsenin düşünebileceğinin tersine toplumsal sistemin parçalarının etkileşime girme biçimlerinin yasaları (toplumsal statik), ampirik araştırmadan türetilmez. Tersine onlar, "insan doğasının yasalarından çıkarsamr" (Comte, 1852/1968:344-345). Biz burada Comte"un ampirik araştırmaya kuramı tercih edişini tekrar görmekteyiz.

Comte toplumsal statiğinde daha sonraki yapısal işlevselcilerin (bkz. Parsons üzerine Bölüm 16) birçok fikrini öngörmekteydi. Düşüncelerini biyolojiden (Levine, 1995b) türeten Comte, toplumun parçalarıyla (veya *yapılar),* onların *işlevde bulunma* biçimleri ve onların daha büyük toplumla (işlevsel) ilişkileriyle ilgili bir bakış açısı

AUGUSTE COMTE

Kısa Yaşam Öyküsü

Auguste Comte. 19 Ocak 1798'de Fransa'da Montpelier'de doğdu (Orenstein, 2007; Wemick. 2005; Pickering, 1993: 7). Anne-babası, orta sınıftandı ve babası sonunda vergi tahsildarlığının yerel temsilcisi konumuna yükseldi. Comte yaşının üzerinde yetenekli bir öğrenci olmasına karşın, hiçbir zaman bir üniversite diplomasına sahip olmadı. O ve bütün sınıf arkadaşları, asilikleri ve siyasal fikirleri nedeniyle Ecole Polytechnique'den atıldı. Okuldan atılmanın, Comte'un akademik kariyeri üzerinde ters etkisi oldu. Comte, 1817'de kendisinden kırk yaş büyük bir felsefeci olan Claude Henri Saint-Simon'un sekreteri (ve "evlatlığı") oldu (Manuel, 1962:251). Birkaç yıl birlikte yakın çalıştılar. Comte, Saint-Simon'a minnettarlığını kabul etti: "Saiıt-Simon'a, entelektüel açıdan kesinlikle çok şey borçluyum... bugün açıkça kendim için oluşturduğum ve tüm yaşantım boyunca tereddüt etmeden izleyeceğim" felsefi doğrultuya girmemde onun güçlü katkısı oldu" (Durkheim, 1928/1962:144). Fakat 1824'te, Comte'un, Saint-Simon'un yazılarından birinden adını çıkarmak istediğine inanması nedeniyle, aralan açıldı. Comte daha sonra Saint-Simon ile ilişkisinin "katastrofik" olduğunu (Pickering. 1993:238) yazdı ve onu "arsız hilebaz" olarak niteledi (Durkheim. 1928/1962:144). Comte, 1852'de "Bu kişiliğe hiç borçlu değilim" dedi (Pickering, 1993:240).

Heilbron (1995,) Comte'u kısa boylu (muhtemelen 5 fit 2 inç [158 cm]), azcık şaşı ve toplumsal ortamlarda, özellikle kadın bulunan ortamlarda kendini çok güvensiz hisseden biri olarak betimleri. O, bir bütün olarak toplumdan da yabancılaşmıştı. Bu gerçekler, C'aroline Massin ile evlenmesini (evlilik 1825'ten 1842'ye kadar sürdü) açıklamaya yardımcı olabilir. Massin, Comte'un sonradan "fahişe" dediği gayrimeşru bir çocuktu, ancak bu yaftalama son zamanlarda sorgulanmıştır (Pickering. 1997: 37). Comte'un kişisel güvensizlikleri, kendi entelektüel yeteneklerine duyduğu büyük güvenin karşısında duruyordu ve onun kendine saygısının iyi temellenmiş olduğu görülür:

> Comte'un olağanüstü hafızası meşhurdur. Fotoğrafık bir hafızası olan Comte, okumuş olduğu herhangi bir sayfanın sözlerini sonradan ezbere söyleyebilirdi. Bütün bir kitabı, yazılı not almaksızın, ana hatlarıyla anlatacak kadar

geliştirdi. Comte, toplumsal sistemin parçalarını ve bütünlüğünü, bir uyum durumunda gördü. Uyum fikri, daha sonra yapısal işlevselciler tarafından denge kavramına dönüştürüldü. Yöntembilimsel olarak Comte, bütünlüğü bildiğimiz için onunla başlamamızı ve daha sonra parçalara doğru ilerlememizi tavsiye etti. (Daha sonraki yapısal işlevselciler de bütünlüğe ["toplumsal sistem"] parçalara ["alt sistem"] göre öncelik vermeye başladılar.) Bundan ve birçok başka nedenden dolayı Comte, çoğu kez yapısal işlevselciliğin bir öncüsü olarak görülür.

Comte'a göre "Toplumsal Statikte zamanla ilgili tüm soruları gözardı etmemiz ve toplumun organizmasını bütünlüğü içinde kavramamız gerekir.... Bu bizim idealimizdir" (1852/1968:249). Başka bir ifadeyle Wcber'in (bkz. Bölüm 7) geliştirdiği

yoğunlaşma gücü vardı. Derslerinin tümünü nottan yararlanmaksam verdi. Kitaplarını yazmaya başladığında her şeyi hafızadan yazdı.

(Schvveber, 1991:134)

Comte, 1826'da kendi felsefesine ilişkin halka açık yetmiş iki ders dizisini sunacağı (kendi dairesinde verilmek üzere) bir plan hazırladı. Ders dizisi, seçkin bir izleyici kitlesi çekti fakat Comte'un bir sinir bozukluğu yaşaması nedeniyle üç dersten sonra duraksadı. O, ruhsal sortmlar yaşamayı sürdürdü ve 1827'de bir kez kendisini Sen Nehri'ne atarak (başarısız) intihar girişiminde bulundu.

Comte, Ecole Polytechnique'de düzenli bir konum elde edememesine karşın, orada 1832'de öğretim asistanı olarak daha az önemli bir konum elde etti. Comte'a, 1837'de giriş sınavı yapma görevi verildi ve bu ona ilk defa yeterli bir gelir sağladı (o zamana kadar ekonomik olarak çoğunlukla ailesinin desteğine bağımlı olmuştu). Comte bu dönem boyunca, tanınmasını en fazla sağlayan ve nihayet 1842'de yayımlanan altı ciltlik eser olan *Pozitif Felsefe Dersleri* (ilk cildi 1830'da yayımlanmıştı) üzerinde çalıştı. Comte bu eserde, sosyolojinin en son bilim olduğu görüşünün ana hatlarını ortaya koydu. O, Ecole Polytechnique'e de saldırdı ve sonuç, 1844'te oradaki asistanlığının yenilenmemesiydi. 1851 'e gelindiğinde, o, daha pratik bir amacı olan, toplumun yeniden düzenlenmesi için büyük bir plan öneren dört ciltlik *Pozitif Siyasa Sistemi*'ni tamamlamıştı.

Helibron, 1838'de Comte'un yaşantısında önemli bir kırılmanın meydana geldiğini ve bundan sonra, onun genel olarak bilim, kendisininse sosyoloji üzerine eserinin birileri tarafından ciddiye alacağı umudunu kaybettiğini ileri sürer. O, bu noktada kendi yaşantısında "beyin hijyeni"ni benimsedi, yani Comte başka insanların eserlerini okumaktan kaçındı ve bunun sonucunda, son zamanlardaki entelektüel gelişmeler hakkında umutsuz bir şekilde bilgiden yoksun kaldı. O. 1838'den sonra, Pozitif Siyasa Sistemi'nde ifadesini bulan toplumun yeniden düzenlenmesi hakkındaki tuhaf fikirlerini geliştirmeye başladı. Comte kendisini insanlık dininin başrahibi olarak düşledi; sonunda sosyolog-rahiplerin yönlendireceği bir dünyaya inandı. (Comte'u Katolik geçmişi güçlü bir şekilde etkilemişti.) Comte, ilginç bir şekilde, bu türden acayip fikirlere karşın, birtakım ülkelerin yanısıra Fransa'da kayda değer bir yandaş kitlesine ulaştı.

Auguste Comte 5 Eylül 1857'de öldü.

bir kavramı kullanırsak, *toplumsal statik*, "ideal-tipik" bir toplumu betimler. Comte tarafından kavranan toplumsal statik sistemi, gerçekte hiçbir zaman varolmaz; o, belirli bir zamanda toplumsal dünyanın idealleştirilmiş bir modelidir. Sosyolog, böyle bir modeli inşa etmek için en azından çözümleme amaçları doğrultusunda zamanı durdurmalıdır.

Comte, açık bir düzeyde, toplumsal statiğin (ve dinamik) bir mikrosoyolojisini yapmaktadır çünkü o, toplumsal sistemin parçaları ile bütünü arasındaki ilişkileri incelemektedir. Aslında açıkça Comte sosyolojiyi, "kolektif varlık"m makro-düzeyi olarak tanımladı (1891/1973:172).

Comte'nin Kuramında Birey

Ne var ki Comte'un mikro-düzey bireyler hakkındaki yalıtılmış düşünceleri, sadece onun toplumsal statiği açısından değil aynı zamanda onun eserlerinin birçok başka boyutunun kavranması açısından önemliydi. Örneğin, onun toplumsal sisteminde birey, enerjinin başlıca kaynağıdır. Bireylerde tesirin veya duygunun ağır basması, insanların entelektüel etkinliklerine enerji ve yönelim verir. Bu entelektüel etkinliklerin ürünleri, büyük toplumsal sistemde değişimlere yol açar.

Comte'un bireyi, eksik olarak görmesi, özgeciliğin daha "yüksek" daha toplumsal biçimlerinin değil bencilliğin "aşağı" biçimlerinin egemenliği altında görmesi, onun toplumsal statiğini olduğu kadar dünya hakkındaki genel görüşünü anlamak için daha önemlidir. Aslında Comte, bu egemenliğin kökeninin, hem bencil hem de özgeci bölgeleri olan beyinde bulunduğunu düşündü. Bencilliğin yüksek enerjiye sahip olduğu böylece özgeciliğin "doğal mecalsizliği"ni sağlamaya yardımcı olduğu düşünülür (Comte, 1852/1968:139). Bencilliği ve özgeciliği bir dereceye kadar farklı açılardan ele alan Comte şunu iddia etti: "Benlik-sevgisi... kendi başına bırakıldığında Toplumsal Sempatiden çok daha güçlüdür" (1851/1957:24-25). Comte'a (1852/1968:122) göre, insan yaşamının başlıca sorunu, özgeciliğin bencilliğe egemen olması gereksinimidir. O, tüm toplumsal bilimlerin bu sorunla ve ona yönelik çeşitli çözümlerin geliştirilmesiyle ilgilendiğini düşünür.

Bu nedenle, Comte'a göre insanlar kendi başlarına bırakıldıklarında bencil bir tarzda hareket ederler. "Daha iyi" bir dünyayı yaratmayı umut edebilmemiz için insanların bencil güdülerinin denetlenmesi gerekir, böylece özgeci itkiler ortaya çıkacaktır. Bencillik, bireyin içinden denetlenemediği için denetimlerin bireyin dışından, toplumdan gelmesi geekir. "Bizim içimizdeki daha yüksek itkiler, dışarıdan gelen güçlü bir dürtünün etkisi altına girerler. Onlar, bu dürtü aracılığıyla, uyumsuz itkileri denetleyebilme yeteneği kazanırlar" (Comte, 1851/1957:25-26). Bu nedenle Comte, Fransız sosyolojisinde ardılı olan Durkheim (bkz. Bölüm 7) gibi, insanları bir sorun olarak gördü (bencillik her ikisi için merkezi bir sorundu), bu sorula sadece, insanların negatif itkileri üzerindeki dışsal denetim aracılığıyla başa çıkılabilirdi. Comte, Durkheim'ın sonradan kullandıklarıyla neredeyse aynı terimlerle şunu ileri sürdü; "gerçek özgürlük... doğanın yasalarına rasyonel bir boyun eğmekten başka bir şey değildir" (1830-42/1855:435). Bu tür dışsal denetim olmaksızın,

> entelektüel yeteneklerimiz, kendilerini vahşi aşırılıklarda harcadıktan sonra hızlıca tedavisi olmayan uyuşukluğa saplanacaktır; asil hislerimiz, daha aşağıdaki içgüdülerimizin yükselişini engellemeye muktedir olmayacaktır ve aktif güçlerimiz kendilerini amaçsız kışkırtmaya terk edeceklerdir.... Eğilimlerimiz o kadar heterojen ve o kadar kusurlu bir seviyededir ki eylemimizde hiçbir sabitlik veya tutarlılık olmaz... onlar [dışsal sınırlandırmalar] olmaksızın onun (aklın) tüm düşünmeleri, bulanık ve amaçsız olur.
>
> (Comte, 1851/1957:29-30)

Bu nedenle Comte şu sonuca varır: "Eylemlerimizin ve Düşüncelerimizin kendi dışımızdaki bir Zorunluluğa bu uyum gösterme gereksinimi, kendi doğamızın gerçek gelişimine köstek olmak şöyle dursun insandaki mükemmelleşmeye yönelik ilerlemenin ilk genel koşulunu oluşturur" (1852/1968:26).

Comte, insanlar ve onların bencilliğe doğuştan gelen yönelimleri hakkında son derece olumsuz bir görüş benimsemesinin yanında bireylerin yaratıcı kapasiteleriyle ilgili çok sınırlı bir görüşe sahipti. "Yaratacak gücümüz yok: koşullarımızı iyileştirmede tüm yapabileceğimiz, içinde hiçbir radikal değişim üretmeyeceğimiz bir düzende değişiklik yapmaktır" (Comte, 1851/1.957:30). Bu nedenle Comte'un eyleyenleri sadece bencil değil aynı zamanda zayıf ve güçsüzdür. Çok gerçek anlamda insanlar, toplumsal dünyayı yaratmazlar aksine insanları, en azından asil özgeci güdülerin hayat verdiklerini toplumsal dünya yaratır.

Comte, bu konuya başka bir biçimde, kendi adlandırmasıyla "öznel" ve "nesnel" ilkeler arasındaki ilişki açısından değindi. Öznel ilke, "zekânın kalbin altında yer alması"nı kapsar oysa nesnel ilke "fiilen bizsiz varolan... dışsal dünyanın değişmez Zorunluluğu'nu gerektirir (Comte, 1851/1957:26-27).[3] Önceki tartışma dikkate alındığında Comte'un niçin öznel ilkenin nesnel ilkenin altında yer alması gerektiğini ileri sürdüğü açık olmalıdır. Zekâya egemen olan "kalp"in (özllikle onun bencilliği) dışsal toplumsal kısıtlamaların altında yer alması gerekir böylece "kalp"in başka bir boyutu, özgecilik galip gelir.

Comte'un birey hakkında söyleyeceği, başka, daha spesifik şeyler vardı. Örneğin o, dört temel içgüdü kategorisini birbirinden ayırdı -beslenme, cinsellik, yıkım ve yapım, gurur ve gösteriş (Comte, 1854/1968:249-252). Açıkça yapıcı içgüdünün dışsal denetime gereksinimi vardır. Comte, insanlara daha pozitif içgüdüler (başkalarına bağlılık, öncellerine saygı duymak) atfettiği halde onun daha geniş toplum üzerine düşüncelerini büyük ölçüde tanımlayan, dışsal denetime gereksinim duyan içgüdülerdi. Aile ve toplum gibi daha geniş toplumsal yapılara, birey benciliğini sınırlandırmak ve birey özgeciliğini oluşturmaya yardımcı olmak için gereksinim duyulur.

Kolektif Fenomenler

Birey hakkındaki belirgin fikirlerine karşın Comte'un sosyolojisi açıkça daha makro bir düzeyle, Comte'un "temel kurum" olarak nitelediği aileyle başlar. Birey *değil* aile, Comte'un sosyolojisinin yapı taşıdır, onun açıkladığı gibi: "Her sistemin kendisiyle aynı doğaya sahip olan öğelerden oluşması gerektiğinden bilim ruhu, toplumun, bireylerden oluştuğunu kabul etmemizi yasaklar. Gerçek toplumsal birim kesinlikle ailedir" (1830-42/1855:502). Comte açıkça bireylerin, sonuçta "en küçük toplumdan başka bir şey olamayan" ailelerden (ve toplumdan) daha farklı bir çözümleme "düzeyi" oluşturduğuna inanır (1852/1968:161). Bu "daha küçük toplumlar" daha büyük toplumun yapı taşlarını oluşturur. Yöntembilimsel olarak Comte "bir sistemin sadece kendisine benzeyen ve sadece büyüklük açısından değişen birimlerden oluşabileceğini" ileri sürer (1852/1968:153). Bireyler, farklı (mikroskobik) birimleri oluşturur ve (makroskobik) toplum, onlardan oluşamaz. Aileler, küçük olmalarına karşın benzer, makroskobik birimlerdir ve bu nedenle daha büyük toplumun temeli *olabilir.* Aslında Comte, ailelerden kabilelerin ortaya çıktığı ve kabilelerden ulusların oluştuğu bir ilerlemenin izini sürer. Aile, "toplumsal organizmanın çeşitli karakteristiklerinin gerçek çekirdeğedir (Comte, 1830-42/1855:502). Aile, sadece, toplumun yapı taşı değildir aynı zamanda birey ve toplumun bütünleşmesine hizmet eder çünkü insanlar sosyal olmayı aile ara-

Bu, bizi bir kez daha Comte'u toplumsal bir gerçekçi olarak düşünmeye sevkeden bu- bakış açısı türüdür; gerçek bir dünya vardır.

alığıyla öğrenirler; aile, toplumun "okuTudur. Bu nedenle, aile, bencil itkilerin denetlenmesinde ve bireysel özgeciliğin ortaya çıkışında son derece önemli rol oynar. Üstelik eğer toplumu anlamlı bir şekilde iyileştireceksek bu tür bir değişimin asıl temeli ailede bir değişim olacaktır. Aile böyle bir eksen kurum olduğu için ondaki bir değişimin, hem bireyler hem de daha geniş toplum üzerinde köklü etkileri olacaktır.

Comte'a göre aile en temel ve en merkezi kurum olduğu halde en önemli kurum, "tüm toplumun evrensel temeli" olan dindir (1852/1968:7). Bir tür yapısal-işlevsel çözümleme yapan Comte, dinin iki temel işlevini saptar. Birincisi, bir kez daha öncelikle bencilliği bastırma ve özgeciliği yükseltme yoluyla birey yaşamını düzenlemeye hizmet eder. İkincisi, güçlendirici daha makroskobik bir işlevi vardır insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri onun böylece-büyük-ölçekli toplumsal yapıların ortaya çıkışının temelini sağlar.

Comte'a göre başka önemli bir toplumsal kurum, dildir. Dil, ciddi olarak toplumsaldır; o, insanların birbiriyle etkileşimlerine olanak tanır. Bu nedenle, dil, insanlar arasında birliği geliştirmeye yardımcı olur. O, insanların sadece çağdaşlarıyla değil aynı zamanda öncelleriyle (onların fikirlerini okuyabiliriz) ve ardıllarıyla (onlar bizim fikirlerimizi okuyabilirler) da bağlantısını kurar.

İnsanları bir arada tutmaya yardımcı olan, toplumun diğer bir öğesi, işbölümüdür (Durkheim'ınkine çok benzeyen bir görüş; bkz. Bölüm 7).[4] Bireylerin birbirine bağımlı oldukları bir sistemde toplumsal dayanışma artar. Toplumda işbölümü olmalıdır böylece insanlar, yetenekleri ve eğitimleri temelinde yeterli oldukları konumlarda bulunabilirler. Tersine toplum, insanları, daha az yeterli oldukları veya daha fazla yeterli oldukları konumlara zorlamamalıdır (Durkheim, bunu "zorlanmış işbölümü" olarak adlandırır). Comte, bir işbölümünün gerekli olduğunu ileri sürdüğü halde o, burada ve başka yerlerde genel olarak çalışmanın özel olarak entelektüel çalışmanın aşırı uzmanlaşmasının tehlikeleri üzerinde çok durur. O, toplumda aşırı uzmanlaşmaya doğru eğilimden kaygılanır ve yönetimin, bütünün iyiliğini vurgulamak için müdahale etmesi gerektiğini ileri sürer.

Comte'a göre yönetim zorlamaya dayanır. Zorlama, toplumu bir arada tutabilir; bununla birlikte zor kullanma çığırından çıkarsa yönetim toplumda bütünleştirici bir etmen olmaktan çok yıkıcı bir etmen olacaktır. Bunun meydana gelmesine engel olmak için yönetim, "daha geniş ve yüksek bir toplum" tarafından düzenlenmeye gereksinim duyar. "Bu, gerçek Dinin görevidir" (Comte, 1852/1968:249). Comte, açıkça yönetimi çok takdir etmedi ve o, "tüm yönetimlerin eğilimli oldukları kötülükleri bastırmak ve düzeltmek için" dine gereksinim olduğunu düşündü (1852/1968:252).

Toplumsal Dinamik

Comte'un toplumsal statik hakkında söylediği başka şeyler de vardır ancak o, toplumsal dinamiğe daha fazla önem verdi. O, toplumsal statiğin toplumsal dinamiğin bilindiğinden daha az bilindiğini düşündü. Üstelik toplumsal dinamik konusu, ona göre, toplumsal statikten daha ilginçti ve daha önemliydi. Bununla birlikte, bu görüşler sorgulanabilir. Comte, dünya tarihini kendi toplumunun doğasını bildiğinden daha fazla nasıl biliyordu? Geçmiş (ve gelecek) niçin şimdiden daha ilginçtir? Bu sorulara yanıt olarak ve Comte'un tersine her zaman şimdiyi geçmişten (veya kesinlikle gele-

[4] Veya Comte'un "çalışmaların bölünmesi" dediği şey.

çekten) daha fazla bildiğimiz, şimdi ve buranın geçmişten (veya gelecekten) çok daha ilginç ve önemli olduğu ileri sürülebilir. Yine de Comte, bu konular hakkındaki inançları temelinde, toplumsal statikle ilgili tartışmasını kısa tutar ve toplumsal dinamik araştırmasına geçer.

Comte'un toplumsal dinamiğinin amacı, toplumsal fenomenlerin ardışıklığının yasalarını araştırmaktır. Toplum her zaman değişmektedir ancak değişim, düzenlidir ve toplumsal yasalara bağlıdır. Toplumun, pozitivizmin yasalarına göre, son uyumlu yazgısına doğru istikrarlı bir tarzda ilerlediği bir evrim süreci vardır: "Her zaman daha zeki, daha etkin ve daha sevecen hale geliyoruz" (Comte, 1853/1968:60).Alternatif olarak, Comte, *toplumsal dinamiği,* "İnsan Toplumunun Doğal İlerlemesinin kuramı" olarak nitelendirir (1830-42/1855:515). Genel olarak Comte, bizim, "asil mizacımız'a doğru, özgeciliğin bencillik üzerindeki egemenliğine doğru evrildiğimizi düşünür. Comte, kendisine doğru evrildiğimiz bu gelecek durumuyla ilgili bir derece daha spesifik bir görüş de sunar.

> Kişisel içgüdülerin hâkim olduğu bireysel yaşam; duygudaş içgüdülerin hâkim olduğu ev içi yaşam ve entelektüel etkilerin özel gelişiminin hâkim olduğu toplumsal yaşam, insanın varoluşunun şu durumlarını hazırlar: birbirini izleyen durumlar şöyle ortaya çıkar, ilk olarak, bireyin korunmasını, bilge bir disipline bağlayan kişisel ahlak; daha sonra, bencilliğin, duygudaşlığın altında yer almasını sağlayan ev içi ahlak; son olarak, tüm bireysel eğilimleri, her zaman genel ekonomiyi düşünerek aydınlanmış akılla yönlendiren toplumsal ahlak, böylece insan doğasının tüm yetenekleri uygun yasalarına göre ortaya çıkar.
>
> (Comte, 1830-42/1855:515)

Onun görüşünde toplum, sürekli olarak bu ilerlemeci gelişme yasasını izler; onun sadece hızı, bir dönemden diğerine veya bir toplumdan diğerine farklılık gösterebilir.

Sabit yasalar, bu değişim sürecini denetledikleri için insanlar, bu sürecin genel doğrultusunu etkileyecek çok az şey yapabilirler. Yine de, insanlar "fenomenlerin kuvvetleri ve ikincil işleyişlerine göre eylemde bulunarak ancak onların doğalarını veya akıbetlerini etkilemeden" bir farklılık oluşturabilirler (Comte, 1830-42/1855: 470). İnsanlar, sadece, varolan eğilimlere uyumlu değişiklik yapabilirler (örneğin hızlandırmak); yani insanlar sadece, her hâlükârda meydana gelen şeyleri gerçekleştirebilirler. İnsanların, toplumun gelişimini çok az da olsa etkileyebilmeleri gerçeği, Comte'un, değişen toplum hakkındaki fikirlerine ve kuram ile pratik arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerine yol açtı. Bu bölümde daha sonra bu konuda söyleyeceğimiz çok daha fazla şey olacak. Bununla birlikte, burada, insanların sadece minimum bir etkisinin olabileceği şeklindeki fikrin, Comte'un, gelecekteki, pozitivist topluma yönelik görkemli planlar geliştinnesini engellemediği ifade edilmelidir.

Comte'un toplumun evrimiyle ilgili kuramı, daha önce betimlenen üç aşama aracılığıyla zihnin evrimiyle ilgili kuramına dayanır. O, kendisinin bu yasayı başlıca yöntemlerle -gözlem, deney, karşılaştırma, tarihsel araştırma- "test ettiği"ni ve onu "doğa felsefesinin herhangi bir başka alanında kabul edilen herhangi bir başka yasa gibi tümüyle kanıtlanmış" bulduğunu ileri sürer (Comte, 1830-42/1855:522).

Bu toplumsal yasayı kuramsal olarak türeten (insan doğasının yasalarından) Comte, verilerin kendi soyut kuramını destekleyip desteklemediğini anlamak için dünya tarihini "araştırma"ya koyulur. Bununla birlikte Comte'un *araştırma* ve *veri*

kelimelerini kullanışı yanıltıcıdır çünkü onun yöntemleri, çoğunlukla bir araştırma çalışmasını ilişkilendirdiğimiz ölçütleri ve ondan türetilen verileri kapsamaz. Bir kere, eğer Comte'un bulguları, insan doğasının temel yasalarıyla çelişiyorsa o, kuramı sorgulamaktan çok araştırmanın yanlış olduğu sonucuna varacaktır (Mili, 1961:85). Comte, dünya tarihiyle ilgili herhangi bir sistematik araştırma yapmadı (bu kadar büyük bir malzeme yığını sistematik olarak nasıl araştırılabilecektir?) ve o, tarih hakkında veri üretmedi (o, yalnızca, tarihin geniş dönemleri hakkında büyük genellemeler ortaya koydu). Başka bir ifadeyle Comte, terimin pozitivist anlamında bir araştırma çalışması yapmadı. Aslında Comte koyduğu şeyin tümünün soyut bir tarih olduğunu söyleyerek bunu kabul eder; bilim, dünyanın somut bir tarihine henüz hazır değildir.

Comte, eserlerinin başka yerlerinde olduğu gibi, dünya tarihinin diyalektik bir anlayışını sundu. Daha özel olarak bu, onun, tarihte birbirini izleyen her aşamanın köklerini kendisinden önceki aşama veya aşamalarda görmesi demekti. Başka bir ifadeyle tarihte her aşama, diyalektik olarak geçmişteki ve gelecekteki aşamalarla ilişkilidir. Benzer bir bakış açısı, kapitalizmi, gelecekteki komünist toplumla olduğu kadar önceki ekonomik sistemlerle (örneğin feodalizm) diyalektik olarak ilişkili gören Marx (bkz. Bölüm 6) tarafından sunuldu. Comte'un bu nokta üzerinde ve bazı diğerleri üzerinde fikirleri, Marx'ınkileri andırdığı halde okuyucu, iki düşünür arasındaki farklılıkların onların benzerliklerinden çok fazla olduğunu akılda tutmalıdır. Marx'ın radikal komünist toplumuna taban tabana zıt olan Comte'un dünyanın geleceği hakkındaki muhafazakâr görüşlerini tartıştığımız zaman bu farklılık en açık hale gelecektir.

Asla alçak gönüllü olmayan Comte, toplumsal dinamik çözümlemesine şunu ileri sürerek *başlar.* "Benim toplumsal gelişimle ilgili ilkem... insan toplumunun geçmişinin -en azından ana evrelerinde- *mükemmel* bir yorumunu sağlar" (183042/1855:541; italikler eklendi). Benzer şekilde aşağıda kısaca özetlenen tarihsel tartışmanın sonunda Comte şu sonuca varır, "Başlangıçta, insan doğasının soyut incelenişinden çıkarılan yasaların, *insan ırkının yazgılarının tüm seyrini açıklayan* gerçek yasalar oldukları gösterilmiştir" (1853/1968:535; italikler eklendi).

Tarih

Comte, kendi araştırmasını, en fazla evrilmiş olduğu için ve ona göre, insanlığın "seçkinler"ini oluşturduğu için Batı Avrupa (ve "beyaz ırk") ile sınırlandırdı. Burada onun tarih kuramı hakkında ayrıntıya girmemiz gerekmiyor çünkü bunun çok az kalıcı önemi vardır. Üstelik Comte'un temel kuramı açısından daha merkezi olduğu için daha maddi dönüşümler (örneğin Comte, toplumu, teolojik toplumun savaşçı özelliklerinden, pozitivist aşamayı egemenliği altına alan endüstriye doğru evrildiğini düşünür) üzerinde değil fikirlerin değişen doğaları üzerinde odaklanacağız. Comte, kendisine göre antik çağa kadar uzanan teolojik aşamayla başlar. O, teolojik aşamayı, birbirini izleyen üç döneme -fetişist, politeist ve monotesit- ayırır. Erken fetişist dönemde insanlar, dışsal nesneleri kişileştirir (örneğin bir ağaç), onlara kendilerininkine benzer yaşantı atfeder ve böylece o nesneleri ilahlaştırır. Çok daha sonra Mısır, Yunan ve Roma'da politeizm gelişti. Son olarak, Comte, Orta Çağda monoteizmin özellikle Roma Katolikliği'nin yükselişini çözümler. Tüm bunlar teolojik aşamanın parçası olduğu halde Comte, onların da çok daha sonraki bir zamanda ortaya çıkacak olan pozitivizmin tohumlarını taşıdıklarını göstermeye dikkat eder.

Comte, teolojinin uzun bir kuvvetten düşme ve gerileme dönemine girdiği ondördüncü yüzyılı son derece önemli bir dönüm noktası olarak görür. Daha özel olarak Katolikliğin altı oyuldu ve sonuçta yerine, Comte'un, eski toplumsal düzenin entelektüel temeline (teoloji) karşı artan bir protestodan başka bir şey olarak görmediği Protestanlık geçti. Comte'a göre bu durum, kendisinin pozitivizmle karşı çıkmaya çabaladığı negatifliğin, onycdinci yüzyılın ortalarına kadar bir doktrin olarak sistematikleştirilmeye başlanmayan bir negatifliğin başlamasını temsil eder. Protestanlık, sınırsız özgür soruşturmayı cesaretlendirerek bu negatifliğin temelini attı. Fikirlerdeki bu değişim, negatif felsefenin gelişimi, toplumsal dünyada buna karşılık gelen bir negatifliğe ve Comte'u kaygılandıran toplumsal bunalıma yol açtı. Bu negatif doktrin, Voltaire (1649-1778) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi Fransız düşünürleri tarafından geliştirildi; sonuç olarak Comte, onların uyumlu spekülasyonlar üretemediklerine inandı. Ne var ki bu uyumsuz kuramlar, kitleler arasında izleyiciler buldu çünkü onlar, teolojinin büyük ölçüde zayıfladığı ve pozitivizmin henüz onun yerini almaya hazır olmadığı bir zamanda ortaya çıktı. Daha genel olarak bu dönemin tamamı geçiş dönemiydi, teoloji ile pozitivizm arasındaki metafizik aşamaydı.

Comte'un kendisi metafizik aşamanın kapanışı olduğuna inandığı bir dönem içinde yazmaktaydı: "Bu nedenle daha yeni elde edilen bütün ilerlemenin hazırladığı bunalım hakkında bizi aydınlatacak, geçmiş hakkında herhangi bir genel görüşe veya geleceğin sağlam bir değerlendirmesine sahip olmadan, kendimizi kafa karışıklığı döneminde yaşıyor buluruz" (Comte, 1830-42/1855:738-739). Negatiflik, pozitifliği çok geçmişti ve toplumu yeniden düzenlemek için uygun entelektüel araç henüz yoktu. Comte nereye dönse orada bir bunalım vardı -sanat, "akıntıya kapılmıştı, bilim, aşırı uzmanlaşmanın sıkıntısını çekiyordu ve felsefe, "hiçliktn içine düşmüştü. Genel olarak Comte, durumu, "zamanımızın felsefi anarşisi" olarak betimler (1830-42/1855:738). Bu felsefi anarşi, toplumsal devrime, özellikle, birçok anlamda negatif olduğu halde toplumun pozitivist biçimde yeniden düzenlenmesini kolaylaştırdığı için yararlı olan Fransız Devrimi'ne zemin hazırladı. O, toplumsal bir olay olarak "yıkmaktan başka bir şey yapmayan eleştirel ilkelerin güçsüzlüğü'nü gösterdi (Comte, 1830-42/1855:739).

Fransa sadece, büyük siyasal devrimin yeri değildi aynı zamanda Batı Avrupa'nın yeniden düzenlenmesinde öncülüğü alacaktı. O, en ileri negatif fikirlere ve gelişmelere sahipti ayrıca pozitif yönde en fazla yol almıştı. Bu son noktayla ilgili olarak onun endüstriyel etkinliği en fazla "yükselmişti, o, bilimde "en önde"ydi ve o, yeni, pozitif felsefeye (ve elbette onun zirvesi Auguste Comte orada yaşıyordu) daha yakındı. Comte, bu dönemde pozitivizmin gelişiminin işaretlerini gördüğü halde kısa dönemde metafiziğin (ve metafiziksel aşamanın) galip geldiğini kabul etti. O, Fransa'da anayasal bir hükümet geliştirme çabasını, metafiziksel ilkelere dayalı olarak betimledi ve felsefi bir düzeyde Rousseau'nun "gerici" felsefesinin galip geldiğini düşündü. O, Rousseau'nun, modem topluma bir temel sağlamaktan çok, insanların daha özgür ve daha doğal oldukları eski toplumlara öykündüğünü düşündü. Bu negatif gelişme, Fransa'da yarım yüzyıl etkili oldu ancak Comte, orada, endüstri, sanat, bilim ve felsefedeki pozitif gelişmeleri de gördü.

Comte, bu döneme, birey üzerinde odaklanmanın ve bireysel hakların metafiziksel kavrayışının egemen olduğunu gördü. Bireye ilgi, sadece düzensizliğe yol açı-

yordu; gördüğümüz gibi Comte ise bunun yerine, aile ve toplum gibi kolektif fenomenler üzerinde odaklanmayı vurguladı. Buna ek olarak, bireysel haklar üzerinde odaklanma, düzensizliğe ve kaosa yönelik eğilimi daha da ilerletti; Comte, bireysel haklara değil *görevlerle* ilgili pozitif fikir olarak gördüğü şeye dayanan bir toplumu amaçladı. Görevlerle ilgili fikir, hem daha bilimsel (örneğin daha "kesin") olduğu için hem de dönemin azgın negatifliği üzerinde olduğu kadar insanların bencillikleri üzerinde "rahatlatıcı" bir etkisi olduğu için pozitif bir düşünce olarak görüldü. Bireysel haklar üzerinde odaklanmak yerine insanların daha geniş topluma yönelik görevleri üzerinde odaklanmaları teşvik edildi. Görevler üzerindeki bu vurgu, toplumun, bireysel bencilliği denetlemesine ve insanların doğasında bulunan özgeciliği ortaya çıkarmaya olanak tanıyacaktı. Bu yeni görevlere, toplum ve ahlakı yeniden oluşturmayı kolaylaştıracak yeni bir tinsel otorite yardımcı olacaktı. Bu yeni tinsel otorite kuşkusuz pozitivizmdi.

Kuram ve Pratik

Önceki kısımdaki tartışma, kaba bir özetle, Comte'un toplumsal dinamik kuramıdır. Yine de Comte (Marx gibi), kuramlaştırmaktan daha fazlasını yapmak istedi. O, kendi kuramsal fikirlerinin, pratik toplumsal değişimlere yol açmasını istedi; o, açıkça ve öz-bilinçli olarak, "kuram ile pratik arasında bağlantı"yı amaçladı (Comte, 1851/1968:46). Bu açıdan Comte, pozitivizmin iki amacının olduğunu düşünür. Önceki kısımlarda ele alınan birincisi, bilimsel kavrayışların genellemesini yapmaktır -başka bir ifadeyle insanlığın bilimini ilerletmektir. Bu bölümde ele alınan İkincisi, sanat ve pratik yaşamı sistematikleştirmektir (Comte, 1851/1957:3). Bu nedenle pozitivizm hem bilimsel bir felsefe hem de siyasal bir pratiktir; bu ikisi, "hiçbir zaman ayrılamaz" (Comte, 1851/1968:1).

Pozitivizmi Kim Destekleyecek?

Comte'un değindiği siyasal sorulardan biri şudur: Pozitivizmin yeni doktrinini hangi toplumsal grupların destekleme olasılığı vardır? Comte, birçok felsefecinin, bu yeni fikirler dizisin ateşli savunucuları olacaklarını varsaydı ancak felsefeciler, fikirlerini uygulamaya geçirme yeteneği açısından sınırlıdır. İnsan gruplarından hangisi, toplumsal dünyaya daha etkin bir şekilde katılırlar?

Comte, metafizik kuramların esiri oldukları, yalnızca kendi çıkarlarını gözettikleri, bütün durumun anlaşılmasını zorlaştıracak kadar çok aşırı uzmanlaşmış konumlarda bulundukları, çok aristokrat oldukları, eski sistemin kalıntıları üzerindeki kavgaya kendilerini kaptırdıkları ve eğitimsel deneyimleriyle körleştikleri için üst sınıflan dışarıda tutarak başlar. Genel olarak o, varlıklı grupları, diğer gnıplardan daha fazla "açgözlülük, hırs ve kibir"in belirlediğini düşünür (Comte, 1851/1957:144). Ayrıca Comte, orta sınıflardan çok fazla yardım beklemedi çünkü onlar, üst sınıflara geçmekle çok fazla meşgul olurlar.

Comte üç gruptan yardım bekledi: zekâyı karşılayacak felsefecilere ek olarak işçi sınıfı, gereksinim duyulan eylemi sağlayacak ve kadınlar gerekli duyguyu temin edecektir. Felsefeciler, özellikle pozitivist fikirlerin çekimine kapılanlar, siyasal deği-

şime katılacaklar ancak siyasal değişimin başlıca failleri, kadınlar ve işçi sınıfı üyeleri olacaktır: "Bu nedenle yeni doktrinin en gönüllü destekçileri işçi sınıfı içindeki kadınlar arasında bulunacaktır" (Comte, 1851/1957:4). Her iki grup, genel olarak hükümet görevlerinden dışlanır ve bu nedenle siyasal değişim gereksinimini görmeleri daha muhtemel olacaktır. Üstelik eğitim sisteminde onlar aleyhinde ayrımcılığın ("kelimeler ve varlıklar yoluyla şimdiki yararsız öğretim yöntemleri" [Comte, 1851/1957:142]), onları, toplumsal değişim gereksinimine karşı körleştirme olasılığı azdır. Ayrıca Comte, hem kadınların hem de işçi sınıfının, "güçlü toplumsal içgüdüler"in ve "aklıselim ve iyi duygunun en büyük stoğu"nu taşıdıklarını düşünür (1851/1957:142).

İşçi Sınıfı

Comte'a göre, işçi sınıfının üyelerinin, işgünü boyunca daha fazla düşünme kabiliyetleri vardır çünkü onların işleri, üst toplumsal sınıflardaki insanların işleri kadar tümüyle soğurucu değildir. Büyük olasılıkla bu, pozitivizmin yararları üzerinde düşünmek için işçi sınıfının, üst sınıflardan daha fazla zaman ve enerjiye sahip olmaları demektir. İşçi sınıfı, en azından yukarıdaki anlamda sadece entelektüel olarak değil aynı zamanda ahlak açısından da üstüdür. Comte, işçi sınıfıyla ilgili son derece romantikleştirilmiş bir ahlak görüşü sunar: "İşçinin yaşamı... asil içgüdülerin gelişimine çok daha fazla uygundur" (1851/1957:144-145). Daha özel olarak Comte, işçi sınıfının üyelerine şunları kapsayan uzun bir dizi özellik atfeder: evde daha duygusal bağlar; "en yüksek düzeyde ve sahici arkadaşlık tipleri"; "üsttekilere içten ve yalın saygı"; onları asil duygudaşlıklara teşvik eden yaşamın sefilliklerinin deneyimi; "büyük kamusal zorunluluğun gerektirdiği bir durumda seri ve gösterişsiz özveri" (Comte, 1851/1957:145-146).

Comte, kendi döneminde işçi sınıfları arasında komünizmin yayılmasını, toplumsal devrime yönelik eğilimin ahlak konuları üzerinde odaklanmasının kanıtı olarak görür. Ancak Comte, komünizmi, ekonomik bir hareketten çok ahlaki bir hareket olarak yeniden yorumlar ve böylece onu kendi tasarısının içine yerleştirir. O, komünizmin, o zaman tartışılmakta olan "sayısız aşırı tasarı"dan (büyük olasılıkla Saint-Simon'un sosyalizmi veya Manc'ın komünist bir devrim çağrısı) ayrılması gerektiğini ileri sürer (Comte, 1851/1957:167). Comte'a göre, komünizm, "Toplumsal Duygunun devasa öneminin basit bir öne sürülüşü"ydü (1851/1957:169). Comte'un, "*Cumhuriyetçi* kelimesinin, aynı tehlike olmadan bu anlamı da ifade ettiği"ni ileri sürmesi, onun, komünizm fikrini ne kadar sulandırdığını gösterir (1851/1957:169). Açıkça bu, *komünizm* kelimesinin Marx'ın (bkz. Bölüm 6) kullandığından ve terime yer veren çoğu diğer düşünürlerden çok farklı bir anlamıdır.

Comte, pozitivizmi, komünizme alternatif olarak görür: pozitivizm, "Batı Avrupa'yı Komünizme pratik işleyiş kazandırmaya yönelik bazı ciddi çabalardan koruyan tek doktrindir" (1851/1957:170). Comte, pozitivizm ile komünizm arasında birtakım karşıtlıklar gösterir. Birincisi, pozitivizm, siyasal tepkiler ve ekonomik konular üzerinde değil ahlaki tepkiler üzerinde odaklanır. (Burada Comte açıkça, komünizmi, en azından kendi döneminde uygulandığı biçimiyle, ahlaki bir sistemden çok ekonomik ve siyasal bir sistem olarak kabul etti). İkincisi, komünizm, bireyselliği bastırmayı amaçlar oysa pozitivizm, bağımsız bireyler arasında hem bireyselliği hem de işbirli-

ğini amaçlar. Üçüncüsü, komünizm, endüstrinin öncülerinin tavsiye edilmesini amaçlar oysa pozitivizm onların temel olduğunu düşünür. (Bu nedenle, endüstrinin öncüleri, pozitivist devrimde bir rol oynayamayacakları halde daha sonra göreceğimiz gibi onlar, bankacılarla birlikte Comte'un yenileştirilmiş pozitivist toplum vizyonunda merkezi bir rol oynarlar.) Dördüncüsü, komünizm, mirası tasfiye etmeyi amaçlar oysa pozitivizm, kuşaktan kuşağa tarihsel sürekliliği sağladığı için mirası önemli görür. Comte, komünizmi reddetmesine karşın onu pozitivizmin ortaya çıkışı için temeli sağlayan, büyük ölçüde negatif olan başka bir güç kadar önemli görür.

Kadınlar

Comte'un, devrimci bir güç olarak işçi sınıfına ilgisi, olağandışı değildir ancak onun kadınlara bu tür bir grup olarak ilgi göstermesi olağandışıdır. Comte'un kadınlar hakkında bazı olağandışı görüşleri vardır. Onun başlıca görüşü, kadınların, gereksinim duyulduğu gibi, siyasette, zekânın toplumsal duygunun altında yer almasını sağladıkları şeklindeydi. Ve Comte, duygunun, üstün ve eylemden veya zekâdan çok daha önemli olduğuna inanmaya başladı: duygu, "ağırlıklı ilke, varlığımızın itici gücü, doğalarımızın çeşitli parçalarının, üzerinde birlik haline geleceği tek temef'dir (1851/1957:227). Kadınlar, "Pozitivizmin dayandığı temel ilkenin ve toplumsalın, bencil tesirlerin üzerinde zaferinin en iyi temsilcileri"dir (Comte, 1851/1957:232). Comte, bazen, genel olarak kadınlara duyduğu hayranlıkla coşar (Sevgilisi "Azize" Clotilde için daha özel olarak yaptığı gibi). "O, asla herhangi bir eril biçim içinde yeterince temsil edilemeyecek olan, İnsanlığın en saf ve en yalın kişileşmesi olarak ahlaki açıdan... sevgi dolu hürmetimizi hak eder" (1851/1957:234). Veya daha güçlü bir şekilde, "Kadın, İnsanlığın kendiliğinden rahipleridir" (Comte, 1851/1957:253). (Kuşkusuz bu, genel olarak erkeklerin ve özel olarak Comte'un, insanlığın rahipleri olmaları demektir.) Yine de, onun kadınlara hayranlığına karşın o, erkekleri, pratik ve entelektüel olarak üstün görür. Comte, entelektüel konuda şunu iddia eder; "Kadınların zihinleri, kuşkusuz, çok geniş bir şekilde genelleştirici olan veya uzun tümdengelim sürecini yürüten bizimkinden daha az kabiliyetlidir... erkeklerin soyut entelektüel çabalarından daha az kabiliyetlidir" (1851/1957:250). Erkekler, entelektüel ve pratik üstünlükleri nedeniyle pozitivizmin fiili olarak yaşama geçirilmesinde yönlendirici olurlar.

Bir taraftan Comte, kadınların ahlaki ve duygusal yönlerine hayranlık duydu ve sonuç olarak onlara kilit bir devrimci rol vermek istiyordu. Diğer taraftan o, erkeklerin zekâ ve eylemde üstün olduklarını düşündü ve kadınların entelektüel ve aktif kapasitelerini küçültme eğilimi gösterdi. Pozitivist devrimde kendi rollerini yaşama geçirme açısından kadınların, aile içindeki eğitim sürecini değiştirdikleri ve pozitivist fikirleri yaymak için "salonlar" düzenledikleri varsayıldı. Kadınların yüceltilmesine karşın Comte, eşitliğe inanmadı: "İki cinsiyetin konumları açısından eşitlik, onların doğalarına terstir" (1851/1957:275). O, bu görüşü, pozitivizmin şu "aksiyom"u *keşfettiği* gerçeğine dayalı olarak savundu: "Erkek, Kadının geçimini sağlamalıdır" (Comte, 1851/1957:276). Daha pratik olarak pozitivizm, yeni bir doktrini kurumsallaştıracaktı: "Kamusal olarak ve özel olarak Kadına Tapınma" (Comte, 1851/1957:283).

Düşünceler, Duygular ve Eylemler

Comte'un kadınlar ve onların duygu kapasiteleri üzerinde odaklanması, onun erken

dönem görüşlerindeki bakış açısında genel bir değişimi temsil ediyordu. Gördüğümüz gibi Comte, toplumsal statikte düzeni ve toplumsal dinamikte ilerlemeyi vurguladı. O, düzen ve ilerlemeye şimdi, kadınlarla ilişkilendirdiği duygunun (sevgi) önemini ekledi. Sonuç olarak o, "*Sevgi*, *Düzen, İlerleme* şeklindeki pozitivist ilkesi"ni ilan etmeye başladı (Comte, 1851/1957:7). Pozitivizm, artık yalnızca entelektüel olarak değil ahlaki olarak da önemliydi. Benzer bir şekilde Comte, pozitif felsefenin, "Düşünceler, Duygular ve Eylemler"i kuşatan kapsayıcı bir bakış açısını temsil ettiğini ileri sürerek düşünce ve eyleme önceki bağlılığına duygusal öğeyi ekledi (1851/1957:8).

Comte, duyguyu düşünce ve eylemle eşit statüde görerek daha ileri gitti; o, kendi sisteminde duyguya üstün bir yer verdi. Duygu, pratik etkinliği olduğu kadar zekâyı yönlendirme durumundaydı. Daha özel olarak Comte, "birey mutluluğu ve kamusal refahın, zekâya olduğundan çok daha fazla kalbe bağımlı olduğunu" ileri sürdü (1851/1957:15). Bu tür bir bakış açısı, pozitivist entelektüel yaşamın öncüsünü, bu bölümde sonradan tartışacağımız sorunlardan biri olan anti-entelektüelizme yöneltti.

Duygu ve sevgi üzerindeki vurgu, Comte'u sonraki eserlerinde kendisinin bilimler listesine ahlak bilimini (duyguların araştırılması) eklemeye yöneltti. "Ahlak, Bilimlerin en üstünüdür" (Comte, 1853/1968:41). Ahlak, kendi siteminde sosyolojinin ilerisine giden bir bilimdi. "Ahlakın alanı, sosyolojiden aynı anda daha *özel,* daha *karmaşık* ve daha *asildir*" (Comte, 1853/1968:40). Ahlak sadece en önemli bilim değildir o aynı zamanda siyasal değişimlere yön verme açısından hayatidir. Comte'un terimleriyle ahlak, "Felsefenin en üstün amacıdır ve tüm Siyasanın başlangıç noktasıdır" (1851/1957:101). Başka bir ifadeyle ahlak, kuram ve pratik arasındaki ilişkinin merkezinde yatar. Comte, dünyada doğal bir ahlakilik görür ve onun yasalarını keşfetmek pozitivistin görevidir. Entelektüel düşünceler ve siyasal eylemlere yol gösteren, altta yatan bu ahlak yasalarıdır. Comte şu sonuca varır; "Kalbin, zekâdan üstün olması, Pozitivizmin temel bir doktrini, felsefi önemi kadar büyük siyasal önemi olan bir doktrindir" (1851/1957:18).

Önemli ilgilerinin listesine ahlakı ekleyen Comte, her aşamayı düşünceler, duygular ve eylemlerin bakış açısından incelemek için Üç Aşama Yasası'na döner. O, teolojik aşamaya, akıl üzerinde sadece çok az kısıtlamayla birlikte duygu ve hayal gücünün egemen olduğunu düşünür. Teoloji, salt öznel düzeyde işledi, bunun sonucunda gerçek dünyadaki pratiğin nesnelliğine temas etmekten uzaktı. "Teoloji, tüm fenomenlerin, az veya çok keyfi İstençlerin egemenliği altında olduğunu öne sürdü" ancak gerçek dünyada insanlara kuşkusuz, "değişmez yasalar" yol gösterir (Comte, 1851/1957:10). Geçici metafiziksel aşama, duygunun egemenliği altında olmayı sürdürdü, düşünce karışıklığı içindeydi ve onun, pratik dünyayla baş etme kabiliyeti daha azdı. Bununla birlikte pozitivizm, sonunda, düşünce, duygu ve eylemin birlik ve uyumunu sağladı. Ayrıca pozitivizm, ahlak alanını da kavramaya başladı. Pozitivizm sadece, ahlakı kapsadığı zaman "teolojinin iddiaları, en sonunda bertaraf edilebilir" (Comte, 1851/1957:13). Başka şeyler arasında ahlak (duygu), düşünce ve eyleme yön vermek açısından önemlidir. Örneğin, ahlakın yönü olmadan pozitivizm, aşırı uzmanlaşmış olmaya ve "yararsız ve çözülemez sorular"la ilgilenmeye yatkındır (Comte, 1851/1957:21). Pozitivizm, ahlakın yol göstericiliği altında dönemin en büyük, en önemli, en ivedi ve en fazla çözülebilir sorunları üzerinde odaklanmaya başlar.

Pozitivizme eklenen ahlak ile birlikte pozitivizmi bir din olarak ilan etmeye

sadece küçük bir adım kalır: “Bu nedenle Pozitivizm, kelimenin gerçek anlamında bir Din haline gelir; gerçek ve tamamlanmış olan tek dindir; bu nedenle, Teolojinin ilkel temeline dayanan tüm eksik ve geçici sistemlerin yerine geçmeye yazgılıdır” (1851/1957:365). Ve de bu, Comte’un ve onun başlıca izleyicilerinin, daha önceki rahipliğin etkisinden çok daha fazla etkiye sahip olarak, insanlığın rahipleri olmaları demektir. Aslında Comte, alışılagelmiş alçak gönüllülükle kendisini, “İnsanlığın Dininin kurucusu” olarak ilan etti (1853/1968:x). Pozitivizmin yeni tapınma tanıma nesnesi, tanrı veya tanrılar değildir veya Comte’un sonradan “Büyük Varlık” yani istekli olarak dünyanın düzenini mükemmelleştirmek için birlikte-çalışan ve geçmiş, gelecek ve şimdinin varlıklarının oluşturduğu bütün” olarak sözettiği şeydir (1854/1968:27). Büyük Varlık, pozitivist dinin temelinde yatar: “Pozitif Din, Büyük Varlığın tüm görevlilerinde, Varlığı olabildiğince tümüyle temsil etmek için kutsal bir şevk uyandırır” (Comte, 1852/1968:65).

Comte’un Gelecek Planı

Comte’un pozitivizmle ilgili abartılı kavrayışının yanısıra pozitivizm içindeki konumu dikkate alındığında onun en sonunda dünyanın geleceği için büyük bir öngörülü plan tasarladığı çok şaşırtıcı gelmemelidir. Burada Comte’un en taşkın ve saçma fikirlerini buluruz. (Onun erken kuramlarının, onun gelecek hakkındaki sonraki vizyonundan daha ciddiye alınması gerekebilir.) Standley, Comte’un gelecekle ilgili vizyonunu “Anmaya Değer Düş” (1981:158) olarak adlandırır. Çok ayrıntıya girmek istemiyoruz böylece Comte'un kendi pozitivist fikirlerini uygulamaya geçirmekle ilgili önerdiği yollara daha fazla yer ayıracağız.

Örneğin o, her biri, yirmi sekiz güne ayrılan on üç aydan oluşan, yeni bir pozitif takvim önerdi. O, pozitivizme, onun temel ilkelerine ve onun seküler kahramanlarına bağlılığı sürdürmek için çok sayıda resmi tatil oluşturdu. O, yeni pozitivist tapınakların tasarımı sorunuyla bile meşgul oldu. O, her tapınağın gereksimi olan rahiplerin ve papazların sayısını saptadı. Papazların kırk ikisi, insanlığın rahipleri olarak seçilecekti ve pozitivizmin başrahibi (“papa”) bu gruptan seçilecekti (İtalya’da ikamet eden Katolik papanın tersine pozitivist papanın normalde Paris’te ikamet etmesi düşünüldü). (Comte, kendisini mevcut papa olarak gördü ve ufukta belirgin bir halefinin olmamasından kaygı duydu.) Tüm bu dinsel kişiler, maddi tasalardan arındırılacak ve bu nedenle bankacılar tarafından desteklenecekti! Comte, dinsel şahısların gelirlerini bile belirledi -papazlar için 240 pound ve başpapaz için 2400 pound. Comte’un kadınların pozitif etkisi üzerine görüşleri göz önünde bulundurulduğunda tüm rahipler evlenecekti böylece “duygunun tam etkisi altında olabilirler” (Comte, 1854/1968:224). Bununla birlikte, onun kadınlara büyük kıymet vermesine karşın onların rahip, papaz veya papa olmalarına izin verilmedi. Bu görevler, erkeklere ayrıldı.

Comte, bankacılar ve endüstriciler gibi üst sınıfın üyelerini devrimci güçler olarak gördüğü halde en sonunda onlara yeni pozitivist toplumda merkezi roller verdi. Batı Avrupa’nın “iki yüz bankacı, yüz bin tüccar, iki yüz bin fabrikatör ve dört yüz bin tarımcfi’ya sahip olması belirtilmiştir (Comte, 1854/1968:269). Tüccarlar, fabrika-

törler ve endüstricilere proletaryanın uygun sayıda üyesi paylaştırılacaktı. Bankacılar, hem ticari dünyanın merkezleri hem de pozitivist rahiplik için gerekli olan fonların sağlayıcıları olacaklardı. Üstelik "düşünce genişliği ve duygu bonkörlüğü"yle en fazla ayırt edilen bankacılar arasından, yönetimin işlevlerini yerine getirecek olan üçler erki (tüccarlar, fabrikatörler ve tarımcıları temsil eden bankacılar) oluşturulacaktı (Comte, 1854/1968:301). Bununla birlikte, bu yönetimin işleyişini denetleyen ve yöneten, pozitivizm diniyle donanmış papa ve rahipler olacaktı.

Diğer konulara yönelen Comte, 100 başlığı olan pozitivist bir kütüphanenin (daha önce belirtilen) kabul edilmesini teşvik etti. Meditasyona köstek olacağı için ek okumalar caydırılacaktı. Bu da, Come'un artan anti-entelektüelizmini yansıtıcıdır (bkz. gelecek alt başlık).

Comte'un bireysel tutku hakkındaki negatif görüşleri dikkate alındığında o, pozitivist aile içinde saflığı teşvik etti. O, pozitivizmin "bencil içgüdülerin en sıkıntılısını [seks!] gözden düşüreceğini ve bastıracağım" düşündü (Comte, 1854/1968:251). Comte, cinsellik sorunuyla baş etmek için bakirenin doğurmasını benimsedi. O, bakirenin doğurmasının nasıl başarılacağım henüz bilmediği halde (yapay döllemeyi öngörmüş olabilir mi?) başkalarının bu sorunu en sonunda çözebileceğine inanmış gibidir. Ayıca o, sadece insanların (kadınların) "hiper tipler"inin yeniden üretilmesine izin verilen öjenik bilimini destekledi. Bu tür bir plan, "insan ırkını iyileştirecekti" (Comte, 1854/1968:244). O, "aynı önemi, türümüzün üremesi ve aynı şekilde daha önemli evcil hayvanlara" vermemiz gerektiğini söyledi (Comte, 1891/1973:222).

Pozitif aile, bir koca, bir karı, normalde üç çocuk ve kocanın ebeveynlerinden oluşacaktı. Sonrakiler, geçmişin bilgeliğini şimdinin ailesine getirmek için dâhil edildi. Sadece ileri yaşın bilgeliğini değil aynı zamanda dişil cinsiyetin doğasında bulunan duyguyu da kapsayan kocanın annesi, pozitivist ailenin "tanrıça"sı haline gelecekti.

Bunlar, Comte'un pozitivist kuramın temeli üzerinde ortaya koyduğu sayısız son derece ayrıntılı önermenin çok azıdır. O, bu yönergelerin gelişiminde işbölümüne dikkatlice işaret etti. Pozitivist felsefeci, fikirlerle ortaya çıkacaktı ancak kendisi toplumsal dünyaya müdahale etmeyecekti. Kuşkusuz pozitivist rahiplik tarafından bu tür müdahaleler, siyasetçiye bırakılır.

Comte: Eleştirel Bir Değerlendirme

Comte'un gelecekle ilgili fikirlerinden birkaçı hakkındaki önceki tartışmaya dayalı olarak okuyucu, Comte'un elden çıkarılması gerektiği sonucuna varabilir. Aslında Comte üzerine bir bölümün bu kitapta niçin yer aldığı bile sorulabilir. Bu nedenle, bu son kısma, Comte'un sosyolojiye en önemli katkılarının genel bir değerlendirmesiyle başlayacağız. Daha sonra Comte'un eserlerindeki çok daha fazla sayıda zayıflıkları -sosyoloji biliminin, Comte'un eserlerinin çoğunu gözardı etmesinin ve Comte'un fikirlerinin çok ilerisine ulaşan kendi gelişimiyle başbaşa kalmasının yerinde olduğu soncuna kolaylıkla varmamıza neden olan zayıflıklar- ele alacağız.

Pozitif Katkılar

Birincisi, kuşkusuz Comte, *sosyoloji* terimini kullanan ilk düşünürdü; o, sosyolojinin

"kurucusu" olarak görülebilir. Düşünürler, insanlık tarihinin akışı boyunca sosyolojik konularla ilgilendikleri halde ilk defa Comte, bu tür bir odaklanmayı açık hale getirdi ve ona bir ad verdi.

İkincisi Comte, *sosyolojiyi* pozitif bir bilim olarak tanımladı. Daha sonra göreceğimiz gibi bu, karma bir kutsama olduğu halde gerçek, çağdaş sosyologların sosyolojiyi pozitivist bir bilim olarak görmeyi sürdürmeleriydi. Onlar, toplumsal dünyanın değişmez yasalarının olduğuna ve bu yasaları keşfetmenin kendi görevleri olduğuna inandırlar. Birçokları bu tür yasaları ampirik olarak araştırır, oysa başkaları (örneğin, J. Tumer, 1985a), Comte'un modelini izler ve bu yasaları kuramsal olarak araştırmaya koyulur. Çağdaş ampirik sosyolojinin çoğu ve sosyoloji kuramının önemli bir bölümü, Comte'un pozitivist sosyoloji modelini kabul etmeyi sürdürür.

Üçüncüsü, Comte, sosyoloji için üç yöntem açıkladı -gözlem, deney ve karşılaştırma (tarihsel karşılaştırma yöntemi, dördüncü yöntembilimi olarak belirlenebilecek kadar önemlidir) bunlar, sosyolojide yaygın olarak kullanılmayı sürdürmektedir. Çoğu açıdan, Comte'un eserleri, kötü bir şekilde modası geçmiş olmasına karşın yöntembilimsel açıklamaları açısından şaşırtıcı bir şekilde çağdaştır. Örneğin çağdaş sosyolojide tarihsel araştırmalara ilgide temelli bir canlanma olmuştur (bkz. örneğin Mann, 1986; Wallerstein, 1989).

Dördüncüsü, Comte sosyolojide toplumsal statik ile toplumsal dinamik arasında ayrım yaptı. Bu, sosyolojide önemli bir ayrım olmayı sürdürmektedir ancak bu kavramlar günümüzde toplumsal yapı ve toplumsal değişim olarak adlandırılır. Sosyologlar. bugün oluşturulduğu biçimiyle toplum üzerinde olduğu kadar onun değişen doğası üzerinde odaklanmayı sürdürürler.

Beşincisi, tekrar karma bir kutsama olduğu halde Comte, *sosyolojiyi* makroskobik terimlerle, kolektif fenomenlerin araştırılması olarak tanımladı. Bu, sosyolojiyi, toplumsal olguların araştırılması olarak tanımlayan Durkheim'ın (bkz. Bölüm 7) eserlerinde daha açık bir biçim alacaktı. Daha spesifik olarak Comte'un fikrilerinin birçoğu, önemli bir çağdaş sosyoloji kuramının -yapısal işlevselcilik (bkz. Bölüm 2)- gelişiminde kilit bir rol oynadı.

Akıncısı, Comte, kendi başına bırakıldığında insan doğasına bencilliğin egemen olması hakkındaki temel fikirlerini açıkladı. Onun bu tür temel görüşleri açık olduğu halde okuyucu, Comte'un toplumun büyük yapıları üzerindeki düşüncelerinin nereden geldiğiyle ilgili sağlam bir anlayış elde eder. Temel olarak bu büyük yapılara, bireysel bencilliği denetlemek ve bireysel özgeciliğin ortaya çıkışına imkân vermek için gereksinim duyulur.

Yedincisi, Comte, makro yapılar hakkında diyalektik bir görüş sundu. O, çağdaş makro yapıların, geçmiş yapıların ürünü olduğunu ve gelecek yapıların tohumlarını taşıdığını düşündü. Bu görüş, onun eserlerine tarihsel süreklilikle ilgili güçlü bir anlayış kattı. Onun toplumsal yapıyla ilgi dinamik, diyalektik görüşü, statik, tarihdışı bakış açıları benimseme eğiliminde olan toplumsal yapının birçok daha sonraki hatta çağdaş kuramcısının yaklaşımlarından üstündür.

Sekizincisi, Comte, sadece soyut kuram geliştirmekten memnun değildi ancak o, kuram ile pratiği bütünleştirmeye ilgi gösterdi. Bu tutku, onun gelecekteki topluma yönelik bazı gülünç fikirlerinden zarar gördüğü halde kuram ile pratiğin bütünleştirilmesi, çağdaş sosyologlar arasında el üstünde tutulan bir amaç olmayı sürdürmektedir.

Aslında bugün uygulamalı sosyoloji denilen şeye yönelik artan bir ilgi bulunmaktadır ve Amerikan Sosyoloji Demeği'nin, sosyolojik pratikle ilgili bir bölümü vardır.

Comte'un Kuramındaki Temel Zayıflıklar

Comte'un spesifik zayıflıklarıyla ilgili tartışmaya onun sert eleştirmenlerinden biri olan Isaiah Berlin'den bir alıntı yaparak başlıyoruz:

> Onun, mükemmel toplumun rasyonel olarak düzenlenmiş, tümüyle değiştirilemez hiyerarşisinde her biri, kendisinin sıkıca tanımlanmış iş alanlarında işlevlerini yerine getirmeye neşeyle dâhil olan insanlarla ilgili fanatikçe düzenli dünyasıyla birlikte... onun acayip bilgiçlik taslaması, yazısının okunamaz kapalılığı, kendini beğenmişliği, eksantrikliği, ciddiliği, özel yaşamının dokunaklılığı, çılgın dogmatizmi, yetkeciliği, felsefi safsatası... [onun] deneyim pahasına birlik ve simetriye yönelik inatçı ihtirası.
>
> (Berlin, 1954:4-5,22)

Bir kimse, herhangi bir toplum kuramcısının daha şiddetli eleştirisini düşünmekte zorlanır, yine de, bu eleştirinin çoğu haklı çıkmıştır. Buradaki soru şudur: Cornte, toplumsal kuramlaştırmasında nerede ve nasıl yanlışa düştü?

Birincisi, Comte'un kuramı, kendi yaşamının sıkıntı ve güçlüklerinden etkilendi. Bir kere, yaşadığı dönemde çok fazla unutulan Comte'un kurumsal ve pratik tutkuları giderek daha fazla görkemli hale geldi. Yine, onun kadınlarla özellikle sevgilisi Clotilde ile büyük ölçüde eksik kalan ilişkileri, onu, kadınlar ve onlann toplumdaki rolü hakkında bir dizi aşırı fikre yöneltti. Bu sorun, onun, entelektüel kapasiteleri ve siyasal ve ekonomik iktidarı, erkeklere verirken duyguları, kadınlara atfetmesine yol açan bir cinsiyetçilikle daha da güçlü hale geldi. Böylece Comte'un psikolojik olarak son derece sıkıntılı olduğu gerçeğini eklememiz gerekir; bir kimse, özellikle onun sonraki eserleriyle ilişkili olarak çoğunlukla bir çılgının atıp tutmasını okuduğu hissine kapılır.

İkincisi, Cornte, gerçek dünyayla temastan giderek uzaklaşmış göründü. *Pozitif Felsefe den* sonra onun kuramları, kendi fikirlerinin iç mantığının döndürülmesiyle belirlendi. Bunun bir nedeni, kendi iddialarına karşın Comte'un, gerçek ampirik araştınna yapmamasıdır. Onun ampirik araştınna yapmaya ilişkin fikri, tarihsel aşamalar ve dünyanın evrimi hakkında büyük genellemeler ortaya koymayı içeriyordu. Comte'un veri çözümleme konusundaki gevşekliği şu açıklamada yansıma bulmaktadır: "Bu kuramın doğrulanması, tarihin her döneminde *az veya çok* belirgin biçimde bulunabilir" (1851/1957:240; italikler eklendi). Cornte, daha iyi bir veri çözümleyicisi olsaydı ve daha genel olarak tarihsel ve çağdaş dünyalarla temas içinde olsaydı onun kuramları bu kadar acayip olmazdı.

Üçüncüsü, Cornte, aynı zamanda giderek kendi döneminin entelektüel eserleriyle temas halinde olmaktan uzaklaştı. Aslında o, yaşamının oldukça erken bir zamanında beyin hijyeni uygulamakla ün kazanmıştır. O, sistematik olarak gazete, süreli yayın ve kitap (birkaç favori şiir hariç) okumaktan kaçındı ve böylece başkalarının fikirlerinin kendi kuramlaştırmasına karışmasını engellemeyi amaçladı. Gerçekten, Cornte, giderek daha fazla anti-entelektüel oldu. Bu, sonunda, üniversitenin ortadan kaldırılması ve bilime ve bilimsel topluluklara ekonomik desteğin geri çekilmesi gibi şeyleri teşvik ettiği özsel eserlerinde belirgin hale geldi. Bu, onun 100 kitaptan oluşan poztivist okuma listesinde açıktır. Muhtemelen bu sınırlı liste, tüm diğer kitapları okumanın gerekmediği ve kolayca yakılabilecekleri demekti. Comte'un anti-entelektüelizmi, onun özsel eserlerinin başka boyutlarında bulunmaktadır. Örneğin, güçlü

arzunun önemli bilimsel bulgulara yol açtığı görüşünü savunurken, Comte, katı bilimsel çalışmaların önemini küçümser: "Kuşkusuz saf bilimin yöntemi de sadece, düşüncenin gücünü tüketen ve bu büyük ilkenin neden olduğu yeni sonuçları aramaya çok az enerji bırakan uzun ve yorucu bir süreç yoluyla ona yol açar" (1851/1957:243). Comte'un hatalarının açık dersi şudur: bir kuramcı, hem ampirik hem de entelektüel dünyalarla temasta olmayı sürdürmelidir.

Dördüncüsü, Comte, hem ampirik hem de kuramsal çalışmalarında bir pozitivist olarak başarısız oldu. Ampirik çalışmayla ilgili olarak onu çok az yaptığını ve onun yaptığı çalışmanın, dünya tarihi hakkında büyük genellemeler dizisinden çok fazlasını kapsamadığını gördük. Gerçek dünyadan türetilen verilere dayanan tümevarım, ya çok az ya da hiç yoktu. Onun kuramsal çalışmasıyla ilgili olarak, onun toplumsal dünyayla ilgili garip genellemelerinin birçoğunu sosyolojik yasalar olarak düşünmek bile zordur. Comte'un bunların aslında yasalar oldukları şeklindeki ifadesini kabul etsek bile, eğer varsa çok az toplum düşünürü, bu değişmez yasaların varlığını onaylamıştır. Comte, kendi yasalarının, gerçekte toplumsal dünyada ortaya çıkan şeyin yansımaları olması gerektiğini ileri sürdüğü halde gerçekte olan, onun, çoğu zaman dünyaya kendi vizyonunu dayattığıdır.

Beşincisi, Comte, sosyolojiyi kurmakla saygınlık gördüğü halde onun eserlerinde çok az sosyoloji vardır. Onun tarihin çok geniş alanlarıyla ilgili üstünkörü açıklamaları, tarihsel sosyoloji olma niteliğini çok taşımaz. Onun toplumsal statiğin az sayıda öğesi hakkındaki gerçekte zayıf açıklamaları, toplumsal yapı anlayışımıza çok az katkıda bulundu veya hiç katkıda bulunmadı. Bu nedenle Comte'un özsel sosyolojisinin sürdürdüyse bile çok azı bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. John Stuart Mili, şunu söylerken oldukça haklıydı; "Bizim görüşümüzde, Comte, sosyolojiyi kurmamıştır... o, ilk defa kurulmayı mümkün hale getirmiştir" (1961:123-124).... Comte'un devam eden mirası şununla ilgilidir; o, ardıllarının, içini bazı hakiki özsel sosyolojiyle doldurdukları bazı alanları -sosyoloji, pozitivist sosyoloji, toplumsal statik, toplumsal dinamik- kurmuştur.

Akıncısı, Comte'un orijinal bir katkı yapmadığı ileri sürülebilir." Mili. Comte'un bu alandaki katkısını küçültür: "Pozitif olarak adlandırılan felsefe, M. Comte'un yeni bir buluşu değil, keşifleri, insan ırkına bugünkü varlığını kazandıran büyük bilimsel zihinlerin geleneklerine basit bir bağlılıktır" (1961: 8-9; ayrıca bkz. Heilbron, 1990). Mili, Comte'un kendisinin orijinallikten yoksunluğunun farkında olduğunu ileri sürer: "M. Comte, insan bilgisiyle ilgili kavrayışının orijinal olduğunu iddia etmez" (1961:6). Comte, kendisinin Bacon, Descartes ve Galileo gibi meşhur pozitivistlere borcunu kabul eder. Comte'un sosyolojiye katkıları için de benzeri söylenebilir. Comte, sosyolojide Charles de Montesquieu (1689-1755) ve Giovanni Vico (1668-1774) gibi önemli öncüleri açıkça kabul etti. O, *sosyoloji* terimini icat etmiş olabilir ancak o, kesinlikle sosyoloji pratiğini kurmadı.

Yedincisi, Comte'un sunmak zorunda kaldığı sosyoloji ne olursa olsun, insanın ve toplumun bedeninin çalışması arasında güçlü benzerlikler görmesini sağlayan ilkel bir organizmacılık tarafından bozuldu (Levine, 1995b). Örneğin Comte, toplumsal sınıflar ve kentler gibi bileşik grupların "Büyük Britanya'nın örgütlenmesinde hayvan

′ Heilbom (1990:155) Comte'un orijinal katkılarının, onun *"bilimle ilgili tarihsel ve aynınsa! kuramı*"nda bulunduğunu ileri sürerek katılmaz (Bu kuram, bu bölümün başlarında tartışılmaktadır).

dokularının ve organlarının denkleri" olduğunu ileri sürer (1852/1968:153). O, daha sonra, ailenin, bir organizmadaki hücrelerin toplumsal denkleri olduğunu öne sürer. Üstelik Comte, toplumsal düzensizlik ile organizmalardaki hastalık arasında bir analoji görür. Tıbbın fiziksel hastalıklarla ilgilendiği gibi "uzun süren bu hastalığa [toplumsal anarşi] son verme görevi Pozitivizme bırakılır" (Comte, 1852/1968:375). Bu tür organizmacılık, uzun zamandır sosyolojiden çıkarılmıştır.

Sekizincisi, Comte, o zamanlar çözümlediği her konuya uyguladığı kuramsal düşünce biçimleri ve kuramsal araçlar geliştirmeye eğilim gösterdi. Örneğin, Comte, üçerli olan şeylere düşkün görünür ve onun kuramsal fikirlerinin üç bileşeni vardır. Kuramsal araçlar açısından o, kendisinin Üç Aşama Yasası'nı toplumsal tarihe uygulamaktan memnun değildi; onu, bilimler tarihi, zihin tarihi ve bireylerin çocukluktan yetişkinliğe gelişimlerine de uyguladı. Üç Aşama Yasasını her şeye uygulama eğiliminin özel olarak ilginç bir örneği, Comte'un onu kendi akıl hastalığına uygulamasıdır:

> Kendimin 1826'daki beyinsel hastalığımda gözleyebildiğim değerli fenomenleri burada kaydetmekle sınırlandıracağım... Tüm süreç... o zamanlar yeni keşfettiğim Üç Aşama Yasasını iki kez doğrulamama olanak verdi; bu aşamalardan geçişim süresinde ilki *ters olarak,* daha sonra ise *doğrudan,* onların ardışıklığı hiç değişmedi.
>
> Tıbbi tedavinin hastalığımı ağırlaştırdığı üç ay süresince, önce monoteizmde, daha sonra daha uzun bir süre politeizmde durarak yavaş yavaş pozitivizmden fetişizme doğru indim. İzleyen beş ayda... fetişizmden politeizme ve oradan monoteizme doğru çıktım, buradan hızlıca önceki pozitivizmime döndüm... böylece, temel Üç Aşama Yasamla belirleyici bir karşılaşma olanağı buldum.
>
> (Comte, 1853/1968:62-63)

Dokuzuncusu, Comte'un "aşırı", "şaşırtıcı" kendini beğenmişliği (Mili, 1961), onun bir dizi saçma gaflar yapmasına yol açtı. Bir taraftan, o, zekâyı, giderek daha fazla duyguya bağımlı kıldıkça onun asla güçlü olmayan kuramsal sistemi giderek daha fazla zayıfladı. Bunun bir tezahürü, onun, gerçekçi olmayan ve oldukça romantikleştirilmiş, işçi sınıfı ve kadınları, pozitivist devrimin failleri olarak görmesidir. Zekânın bu gcrileyişi, onun pozitivist kitapların sayısını azaltmasında olduğu kadar onun beyin hijyeni pratiğinde de belirgindir. Diğer taraftan ve daha önemli olarak onun büyük egosu, gördüğümüz gibi onu, birçoğu gülünç olan bir dizi toplumsal değişim önermeye yöneltti.

Onuncusu, Comte'un sonradan pozitivist dine yönelmesiyle savunduklarının çoğunu gözden çıkardığı görülür. Comte bu dini çerçevelerken en fazla Katolikliğin yapısından etkilenmiş görünür. Aslında T. H. Huxley, Comte'un sistemini, "Hıristiyanlığı çıkarılmış Katoliklik" olarak adlandırdı (aktaran Standley, 1981:103). Comte, pozitivizmin, "Ortaçağ Katolikliğinin asil ancak zamanından önce ortaya koyduğu çabadan daha ilerlemeci olmasının yanında daha uyumlu" olduğunu ileri sürerek Katolikliğe borcunu kabul etti (1851/1957:3). Onun pozitivist dini, rahipleri, papazları hatta papasıyla birlikte Katolikliği yansıtır. Açıkça, pozitivist dinin kalıcı etkisi olmamıştır ve Comte'un bilimsel iddialarını altüst etmeye hizmet etmiştir.

Sonuncusu, Comte'un gelecek planlarının totaliter içerimleri sorunudur. Bir kere, Comte'un sisteminde çeşitli kişilerin yapacağı şeyleri kişisel olarak dayatmayı

amaçladığı oldukça ayrıntılandırıİmiş planlar vardır. Yine onun planları, aile gibi spesifik kurumlan içine alacak kadar genişletildi. Burada özel olarak, hayvan yetiştiriciliğinin ilkelerini insanlara uygulama hakkındaki fikirlerinin belirtilmesi gerekir. Sonuç olarak, kuşkusuz onun, pozitivist imparatorluğu yönetecek üstün bir papa anlayışını taşıyan planlan, dini kapsıyordu.

Özet

Bu bölüm, Comte'un fikirlerinin yansız bir sunumu değildir. Çağdaş sosyolojinin Comte'un kuramının çok ötesine geçtiği açıktır ve bu bölüm, bu noktanın altını çizmektedir. Comte'un kuramından çıkan birtakım yararlı türevler olduğu halde temel nokta, bu kuramda sayısız zayıflıklann olduğudur. Bu bölüm, Comte'un kuramlarından çıkan sınırlı sayıda pozitif türevlerle ve daha önemlisi, modem sosyolog için yararlı olabilecek negatif derslerle ilgilenmektedir.

Pozitif tarafta Comte, bize pozitivist bir bakış açısı sunar ve birçok çağdaş sosyolog, değişmez toplumsal yasalar arayışı fikrini kabul etmeyi sürdürür. Comte, aynı zamanda bize *sosyoloji* temrini vermiştir ve onun, o alan içinde toplumsal statik ve toplumsal dinamik üzerinde odaklanması, yaşayabilir bir ayrım olmayı sürdürür. Onun temel araştırma yöntemleri -gözlem, deney, karşılaştırma ve tarihsel araştırma- başlıca toplumsal araştırma yöntemleri olmayı sürdürmektedir. Onun toplumsal statik üzerindeki çalışmaları, çağdaş yapısal işlevselcilik kuramının gelişiminde önemli olan birtakım katkılar (yapılar, işlevler, denge üzerinde odaklanma) sağlamıştır. Ayrıca, toplumsal statik içinde daha sonradan makrososyolojik kuramını üzerinde inşa ettiği insan doğasıyla ilgili ayrıntılı bir görüş ortaya koyması, Comte'un hanesine yazılması gereken olumlu bir puandır. Comte, makro düzeyde yapısal ilişkiler hakkında diyalektik bir anlayış sunar ve onun toplumsal realizmi, Durkheim ve sonraki başka kuramcıların bu konudaki görüşlerinden önce geliştirilmiştir. Onun toplumsal dinamik hakkındaki çalışmaları, sonraki evrimci kuramcılar açısından geçerliydi. Son olarak, Comte, sadece spekülasyon yapmaktan memnun değildi, kuram ile pratiğin bağlantısını kurmaya ilgi gösterdi.

Bunlar önemli haşarımlar olduğu halde Comte'up eserlerinde eleştirilecek çok daha fazla şey bulunmaktadır. O, kuramsal çalışmalarının kendi kişisel deneyimleriyle bozulmasına izin verdi. O, hem toplumsal hem de entelektüel dünyayla teması kaybetti. Onun kendi pozitivist standartları dikkate alındığında onun ampirik ve kuramsal eserleri yetersizdi. Onun eserlerinde gerçekten de çok az sağlam sosyoloji bulunmaktadır ve onun sundukları ise ilkel bir organizmacılık tarafından bozulmuştur. Onun eserlerinde kendi döneminde yeni olan çok az şey vardı. Comte, kendi kuramsal şemalarını, ne kadar uyduğuna bakmaksızın her şeye dayatma eğilimi gösterdi. Onun büyük egosu, onu, toplumsal dünyayı yeniden düzenlemeye yönelik birçok gülünç önerilere olduğu kadar birtakım aşırı kuramsal hatalara yöneltti. Onun reform önerileri, onun bir din olarak pozitivizmle ve bu yeni dinin papası olarak kendi rolüyle artan meşguliyeti yoluyla daha fazla sarsıldı. Son olarak, onun gelecekteki pozitivist toplum tasarısının, birçok totaliter içerimi vardır.

B Ö L Ü M 5

Herbert Spencer

Bölümün Ana Hatları

Spencer ve Comte

Genel Kuramsal İlkeler

Sosyoloji

Toplumun Evrimi

Etik ve Politika

Herbert Spencer'ın (1820-1903) kuramsal fikirlerinin Auguste Comte'un fikirlerinin önemli ölçüde ilerisine geçtiğini görmekteyiz. Spencer'ın eserleri, sosyoloji kuramının gelişiminde önemli olmasının yanında çağdaş sosyoloji kuramının görüş açısından onun kuramsal fikirlerinin birçoğu sağlamlığını pekâlâ korumaktadır. Buna karşın Spencer'ın fikirlerinin birçoğuna güçlü sempati duyan Jonathan Tumer (1985b), modem sosyoloji kuramcılarının Spcncer'ı, Comte gibi tarihin "çöplüğü"ne havale ederek ciddiye almaya isteksiz olduklarını ileri sürer. (Gerçekte, kızgın terimlerle Turner, çağdaş toplum kuramcılarının "Spencer'm mezarına tükürmeye" yatkın olduklarını ileri sürer [1958b:71].) Bu negatiflik, büyük ölçüde, Spencer'ın son derece muhafazakâr liberter (liberal *değil)* politik görüşüne ve onun en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasıyla ilgili sosyolojik bir yoruma inancına bağlanabilir. Tumer'ın Spencer'a büyük ilgisini tümüyle paylaşmadığımız halde Spencer'ın eserlerinin değeri büyüktür. Bununla birlikte, Spencer'ın kuramının ciddi sorunları da vardır ve bu durum bizi, onun kuramı, Comte'un kuramına göre bir ilerlemeyi temsil ettiği halde bu kuramın, gelecek dört bölümde tartışılacak olan diğer başlıca erken kuramcıların -Marx, Durkheim, Wcbcr ve Simmel- standardına yeterince uygun olmadığı şeklindeki sonuca götürür.

Spencer ve Comte

Bu tartışma için yararlı bir başlangıç noktası, Spencer'm fikirleri ile Auguste Comte'unkiler arasındaki ilişkidir. Spencer ve Comte'un yaşamları kesiştiği halde bu iki insanı Manş Denizi ayırdı (Spencer İngilizdi, Comte ise Fransızdı) ve onların yaşları

arasında büyük fark vardı (Spencer, doğduğunda Comte 22 yaşındaydı ve Spencer, Comte'un ölümünden sonra kırk altı yıl daha yaşadı ve yirminci yüzyılı gördü). Bu nedenle Spencer, ilk kitabını 1850'de yayınladığında Comte, eserlerinin çoğunu tamamlamıştı. Bununla birlikte Spencer, *Toplumsal Statik*'i yayınlar yayınlamaz, onun kuramları ile Comte'unkiler karşılaştırılmaya başladı. İki insanın eserleri arasında görünen birtakım benzerlikler vardır ancak Spencer çoğu kez kendi kuramlarını Comte'unkilerden ayırma gereksinim hissetti.

Spencer, çeşitli yerlerde Comte'un eserleri hakkında yorum yaptı, hatta "M. Comte'un Felsefesini Kabul Etmeme Nedenleri" (1864/1883/1968) başlıklı bir deneme yazma zorunluluğu hissetti. Spencer, sadece zorunlulukla da olsa Comte'un eserlerinden büyük övgüyle söz ederek başladı: "O, bu kavrayışa (pozitivizm) dayalı çalışarak dikkate değer bir görüş derinliği, büyük orijinallik, çok büyük düşünce verimliliği, olağanüstü genelleme güçleri sergilemiştir" (1864/1883/1968:118). Bu tür bir övgüye karşın Spencer kendisini Comte'un "karşıtlarından biri olarak konumlandırmakla ve kendisinin ve Comte'un eserleri "doğaları açısından bütünüyle farklı" olduğu için kendi fikirlerini Comte'unkilerden ayırmakla meşgul oldu (Spencer, 1904a:414).

Spencer, "Onun Sosyoloji kelimesini de benimsiyorum" (1864/1883/1968:130) şeklinde itirafta bulunarak Comte'a terminolojik borcunu onaylar. Her ikisi de *yapı* ve *işlev* terimlerini büyük ölçüde biyolojiden türettiler ve onlar, bu terimleri benzer biçimlerde kullanmaya eğilim gösterdiler. Her ikisi de bu terimleri ve bakış açısını kullanarak yapısal işlevselciliğin gelişiminde kilit tarihsel roller oynadılar. Bununla birlikte başka bir terimler dizisi olan *toplumsal statik* ve *toplumsal dinamikle* ilgili olarak iki insan arasında önemli farklılıklar vardır. Spencer, bu terimleri kullandığı halde onların Comte'un benzer terimlerinden alındığını veya o terimlere benzediğini reddeder. Spencer, özyaşam öyküsünde *Toplumsal Statik* (1850/1954) yayınlandığında "Auguste Comte hakkında onun Fransız bir filozof olmasından daha fazlasını bilmediğini" öne sürer (1904a:414). Comte'a göre bu terimler, tüm toplum tiplerine işaret eder oysa Spencer, onları, gelecekteki ideal toplumla ilişkilendirir. Spencer, *toplumsal statiği,* "mükemmel toplumun dengesi"yle ilgili olarak ve *toplumsal dinamiği,* "toplumun mükemmelleşmeye doğru ilerlemesine aracılık eden güçler"le ilişkili olarak tanımladı (1850/1954:367). Bu nedenle Spencer'a göre *toplumsal statik* ve *toplumsal dinamik* normatiftir Comte'a göre ise bu terimler betimleyicidir.

Comte gibi Spencer de kendisini toplumsal dünyanın değişmez yasalarını keşfetmeye ilgi duyan bir pozitivist olarak sınıflandırır ancak o, pozitivizmin Comte tarafından keşfedildiğini hızlıca ekler. Spencer kendisini bir pozitivist olarak gördüğü halde Comte'un pozitivizm yorumunu özellikle Comte'un pozitivist din anlayışını kabul etmez. Comte gibi Spencer da çok çeşitli bilimlerle ilgilenir ancak Comtc'tan farklı olarak "bilimlerin nasıl olursa olsun herhangi bir doğrusal düzene doğru bir şekilde yerleştirilemeyeceğini" ileri sürer (1883:185). Bunun yerine Spencer, bilimleri, birbiriyle bağlantılı ve birbirine bağımlı olarak gördü. Spencer'm yaptığı başka bir başlıca ayrım, Comte'un öznelliği (onun fikirlere ilgisi) ve Spencer'm nesnelliğidir (onun şeylere ilgisi):

> Comte'un açıkça söylediği amacı nedir? *İnsan kavrayışlarının* ilerlemesinin tutarlı bir açıklamasını yapmak. Benim amacım nedir? *Dış dünyanın* ilerlemesinin tutarlı bir

açıklamasını yapmak. Comte, *fikirlerin* zorunlu ve fiili soy zincirini açıklamayı tasarlar. Ben *şeylerin* zorunlu ve fiili soy zincirini açıklamayı tasarlarım. Comte, *doğaş'la ilgili bilgimizin* ortaya çıkışını yorumlamayı tasarlar. Benim amacım, *doğayı oluşturan fenomenleri...* yorumlamaktır. Biri *özneldir.* Diğeri, *nesneldir.*

(Spencer, 1904b:570)

Bu nedenle hem Spencer hem de Comte, dünyanın evrimiyle ilgilendiği halde Comte ağırlıklı olarak fikirlerin evrimiyle ilgilenirken Spencer, yapısal (ve işlevsel) evrim üzerinde odaklandı.

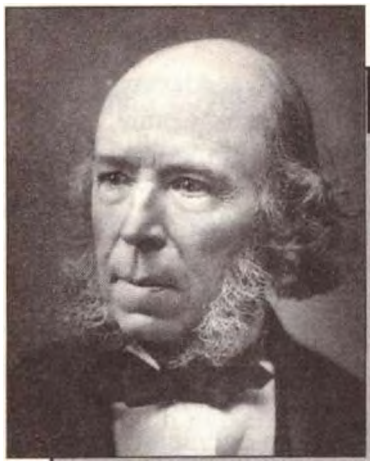
Son olarak Spencer ile Comte arasında büyük siyasal farklılıklar vardır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Comte, insanlığın pozitivist dininin egemen olduğu bir toplum hatta dünya kurmak istedi. Spencer, Comte'un inancına şu şekilde karşı çıktı; "İnsanlığın Dini'nin geleceğin dini olacağı ne tümdengelim ne de tümevarım yoluyla desteklenen bir inançtır" (1873/1961:283). Buna ek olarak Spencer, iyilikten çok kötülük yapacağını düşündüğü merkezileşmiş denetime pek saygı duymadı. Bu nedenle Spencer'ın ideali, yönetimin en aza indirgendiği ve bireylerin en fazla özgür olmasına olanak tanınan bir toplumdur. Bu bölümde daha sonra Spencer'ın siyasal fikirlerine döneceğiz ancak şu kadarını söyleyelim, onlar, Comte'un siyasal görüşlerinden köklü bir şekilde farklıdır. Spencer, Comte'un ve kendisinin "insan yaşamı ve insan ilerlemesiyle ilgili açık veya örtük idealleri"nin ne kadar "derinlemesine karşıt" olduğu üzerinde kafa yordu (1904a:414). [x]

Comte, büyük ölçüde pozitivist din aracılığıyla bireylere ahlakın öğretilebileceğine inandı ancak Spencer, ahlakın herhangi bir biçimde ve herhangi bir araçla öğretilebileceği şeklindeki fikirle alay etti. Spencer, ahlaki fikirlerin bireysel eylemden ortaya çıktığına inandı. Spencer, bu sonuca varmak için eserlerinin başka birçok yerinde olduğu gibi burada en fazla uyum sağlayanın hayatta kalması şeklindeki bakış açısını kullandı. Bu spesifik durumda düzenli bir yaşamın gereklilikleri, onları yüksek ahlaki duyguları temelinde eylemde bulunmaya zorlayacak ve onların düşük duygularını bastıracaktır; başka bir ifadeyle insanlar, ahlaki davranış dolayısıyla ödüllendirilecekler ve ahlaki olmayan davranış dolayısıyla cezalandırılacaklardır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse ahlaki eylemlerin hayatta kalması olası iken ahlaki olmayan eylemlerin hayatta kalması olası değildir. Spencer, ahlaki eylemlerin bu "doğal seçim"inin "tek başına ulusal eğitim olduğu" sonucuna varır (1873/1961:340).

Özetle, Spencer ve Comte'un her ikisi de sosyoloji, yapılar ve işlevler, toplumsal statik ve toplumsal dinamik, pozitivizm, bilimler arasındaki ilişkiler, dünyanın evrimi, gelecekteki ideal toplum ve ahlaka ilgi gösterdikleri halde bu konuların çoğu hakkındaki görüşlerinde olduğu kadar genel kuramlarında derin farklılıklar vardır. Bu ilişkiyi -veya daha doğru bir şekilde güçlü ilişkinin olmayışını- ortaya koymuş olarak Spencer'ın sosyoloji kuramıyla ilgili bir tartışmaya geçmekteyiz.

Genel Kuramsal İlkeler'

Spencer'ın toplumsal dünya hakkındaki düşünceleri, bir dizi genel kuramsal ilkelere dayanır. O, insanlığın erken tarihinde din ve bilimin dünyayı çözümleme ve anlama çabaları açısından bir bütün olduklarını ileri sürer (Spencer, 1902/1958). Dinin bilinemeyen üzerinde odaklanması ve bilimin bilinebilen üzerinde odaklanmasıyla yavaş



HERBERT SPENCER

Kısa Yaşam Öyküsü

Herbert Spencer, 27 Nisan 1820'de İngiltere'de Derby'de doğdu. O. güzel sanatlarda ve insan bilimlerinde değil, teknik ve faydalı konularda eğitim gördü. 1837'de bir demiryolunda inşaat mühendisi olarak çalışmaya başladı, bu işte 1846'ya kadar çalıştı. Spencer. bu dönem içinde kendi başına araştırma yapmayı sürdürdü ve bilimsel ve siyasal eserlerini yayımlamaya başladı.

Spencer, 1848'de *The Economist'm* editörü olarak görevlendirildi ve entelektüel fikirleri pekişmeye başladı. 1850'den önce ilk temel eseri, *Toplumsal Statik*'i tamamlamıştı. Spencer. bu eseri yazarken önce uykusuzluk yaşamaya başladı ve yıllar içinde ruhsal ve fiziksel sorunları arttı. O, yaşantısının kalan kısmı süresince bir dizi sinir krizi geçirecekti.

Spencer'a 1853'de işinden ayrılmasını ve hayatının kalan kısmında beyefendi bir araştırmacı olarak yaşamasını sağlayan bir miras kaldı. Spencer'ın hiçbir zaman bir üniversite diploması olmadı ve akademik bir görevde bulunmadı. Daha yalıtılmış hale geldikçe ve fiziksel ve ruhsal hastalığı arttıkça Spencer'm bir araştırmacı olarak üretkenliği fazlalaştı. Sonunda Spencer, sadece İngiltere içinde değil, aynı zamanda uluslararası bir şöhrete de kavuşmaya başladı. Richard Hofstadter'in ifade ettiği gibi, "İç Savaştan otuz yıl sonra, Spencer'ı iyice öğrenmeden entelektüel çalışmanın herhangi bir alanında etkin olmak olanaksızdı'' (1959:33). Spencer'ın 1903'te ölümcül hastalığı esnasında şunları yazan sanayici Andrew Camegie, onun destekçileri arasındaydı:

> Değerli Usta Öğretici... siz her gün aklıma geliyorsunuz, bilmek bilmeyen "niçin" musallat olmakta -O. niçin yatmakta? O. bizi terk etmek zorunda mı? ... Dünya en büyük zekâsından habersiz sarsılıyor. ... Ancak, dünya bir gün. içinde en büyük yeri Spencer'ın tuttuğu bu zekanın öğretilerinin ve iradesinin farkına varacaktır.
> (Camegie, aktaran Peel, 1971:2)

yavaş ikisi birbirinden ayrılmaya başladı. Bununla birlikte, farklılaşma modem çağda bile tamamlanmış olmaktan çok uzaktır böylece din ve bilim, iç içe geçmeyi ve çatışmayı sürdürmektedir. Aslında Spencer, kendi eserlerinin bilimin (zekâ) ve dinin (ahlak) öğelerini içerdiğini düşünür.

Spencer, ağırlıklı olarak, bilinebilir dünyaya ilgi gösterdi ve bu nedenle onun ilgisi dinsel olduğundan çok daha fazla bilimseldi. (Bu, sonraki eserleri bilimsel olmaktan çok daha fazla dinsel olan Comte ile aralarındaki başka bir karşıtlıktır.) Bilim, şeylerin temel doğasını asla bilemezdi ancak bilginin en yüksek olası derecesine ulaşmak için çaba gösterebilirdi. Spencer'ın bilim hakkındaki düşüncelerine girmeden önce Spencer'ın, "Doğanın tüm bölümlerine ait olan somut fenomenleri bir-

Ancak, Spencer'ın akıbeti bu olmayacaktı.

Spencer'm en ilginç özelliklerinden biri, entelektüel başarısızlığının esas nedeni olan özelliği, başkalarının eserini okumaya isteksizliğiydi. O, bu yönüyle, sosyolojinin ilk döneminin başka bir devi olan ve "beyin hijyeni" uygulayan Auguste Comte'a benziyordu. Başkalarının eserlerini okuma gereksinimiyle ilgili olarak Spencer şunları söyledi: "Hobbes'un 'başka insanları ne kadar çok okusaydım o kadar az tanınırdım'" görüşünü dile getirerek, ben, tüm yaşantım boyunca, bir okur değil bir düşünür oldum, (Wiltshire, 1978:67). Bir arkadaşı Spencer'a bir kitap hakkmdaki düşüncesini sordu ve "onun cevabı, o kitaba baktığında temel varsayımının hatalı olduğu ve bu nedenle onu okumayı arzu etmediği şeklindeydi" (Wiltshire. 1978: 67). Bir yazar Spencer hakkında "bilgiyi derisi vasıtasıyla içine alışının anlaşılmaz biçimi... onun hiçbir zaman kitap okuduğu görülmedi" diye yazdı (Wiltshire. 1978:67).

Eğer Spencer başka araştırmacıların eserlerini okumadıysa, onun fikirleri ve derin kavrayışlarının kaynağı neydi? Spencer'a göre, bunlar onun kendi zihninden istemsizce ve sezgisel olarak ortaya çıktı. O, kendi fikirlerinin "bilinçli niyet veya kayda değer çaba olmaksızın fark edilmez biçimlerde azar azar" ortaya çıktıklarını söyledi (Wiltshire. 1978:66). Spencer, bu tür sezginin, titiz çalışma ve düşünceden daha etkili olduğunu farzetti: "Betimlenen yolla ulaşılan bir çözümün doğru olma ihtimali, düşüncenin ayartılmasına neden [olan] belirli bir çabanın sürdürülmesiyle ulaşılan çözümden daha fazladır" (Wiltshire, 1978:66).

Spencer, başka insanların eserlerini ciddi olarak okumaya isteksizliği nedeniyle sıkıntı çekti. Aslında, başka eserleri okuduysa bile bunun nedeni kendisinin, bağımsız oluşturduğu fikirlerin doğrulamasını bulmaktı. O, kendisininkiyle uyuşmayan fikirleri göz ardı etti. Bu nedenle, onun çağdaşı Charles Danvin, Spencer hakkında şunları söyledi: "Kendi düşünme gücünün bazılarını... kaybetme pahasına, kendisini daha fazla gözlem yapmaya yönelik eğitseydi, harika bir insan olabilirdi" (VViltshire, 1978:70). Araştırmacılığın kurallarını göz ardı etmesi, Spencer'ı, dünyanın evrimi hakkında bir dizi acayip fikir ve ispatlanmamış iddiaya sürükledi. Bu nedenlerle, yirminci yüzyılda sosyologlar, Spencer'm eserini reddetmeye ve onun yerine itinalı araştırmacılığı ve ampirik araştırmayı koymaya başladılar.

Spencer, 8 Aralık 1903'te öldü.

leştiren doğrular" nedeniyle bilginin tamamen birleşmesine yönelik arayış açısından bilimlerin sınırını aştığını düşündüğü kendi felsefesini ele almamız gerekir (1902/1958:277). Bu alt başlık içinde Spencer'm, "tüm dünya için "evrensel doğrular"la ilgilendiği "genel felsefe"sini tartışacağız ve daha onun "özel felsefeler"ini ve daha dar olan ancak özellikle *toplumsal* dünyayla ilişkili özel alanların hala evrensel olan doğrularını çözümleyeceğiz. Felsefenin kapsayıcı karakterini vurgulayan Spencer, bilimin amacının bir dizi karmaşık yasanın basit bir yasaya indirgenmesi olduğu şeklindeki pozitivist fikri reddeder ve bunun yerine çeşitli spesifik bilimsel alanlara dayanan bütünleştirilmiş bilgi amacını kabul eder.

Spencer, maddenin yok edilemez olduğu, hareketin sürekliliğinin ve gücün kalıcılığının olduğu, güçler arasında ilişkilerin kalıcı olduğu ve madde ve hareketin sürekli olarak yeniden dağıtıldığı şeklindeki olguları kapsayan dünya hakkında bir dizi genel doğruyu açıkça ifade eder. Spencer, bu genel yasalardan *tümdengelim* süreciyle genel *evrimci kuram* oluşturan bir dizi fikri açık seçik ifade eder.

Evrimci Kuram

Spencer, tüm inorganik, organik ve süperorganik (toplumsal) fenomenlerin, evrim, gerileme veya çözülmeden geçtiğine inandı. Yani fenomenler bir evrim sürecinden geçer böylece madde bütünleşmiş hale gelir ve hareket dağılma eğilimi gösterir. Feneomenler de içinde hareketin arttığı ve maddenin dağılmaya doğru hareket ettiği gerileme sürecinden geçer. Bu genel evrim ve dağılma ilkelerini kendi kapsayıcı ilkelerinden çıkarsayan Spencer, daha sonra, kendi evrim (ve gerileme) kuramının tümevarımsal olarak geçerli olduğunu yani "tüm düzenlerin Maddenin giderek bütünleşmesini ve beraberinde Hareketin yitimini sergilcdiği'ni göstermek için spesifik alanları ele alır (1902/1958:308). Tümevarım ve tümdengelimin birleştirilmesi, Spencer'ı "son" evrimci formülüne götürür:

> Evrim, maddenin bütünleşmesi ve beraberinde hareketin dağılmasıdır; bu esnada madde, belirsiz, uyumsuz bir homojenlikten belirli, uyumlu bir heterojenliğe geçer ve bu esnada korunan hareket, paralel bir dönüşümden geçer.
>
> (Spencer, 1902/1958:394)

Şimdi bu genel bakış açısını öğelerine ayıralım ve Spencer'ın evrimci kuramının başlıca öğelerini inceleyelim.

Birincisi, evrim, daha az uyumlu bir bütünden daha fazla uyumlu bir bütüne ilerlemeci bir değişimi kapsar; başka bir ifadeyle o, giderek artan *bütünleşmeyi* kapsar. İkincisi artan bütünleşmeye homojenlikten heterojenliğe hareket eşlik eder; başka bir ifadeyle evrim, artan *farklılaşmayı* kapsar. Üçüncüsü karmaşadan düzene, belirsizlikten belirlenmiş düzene doğru bir hareket vardır, "bu parçaların arasına sınırlar çekilerek her birinin ayrı olma özelliği artar" (Spencer, 1902/1958:361); başka bir ifadeyle evrim, *belirsiz olandan belirli olana* doğru bir hareketi kapsar.

Bu nedenle evrimin üç kilit öğesi, artan bütünleşme, heterojenlik ve belirliliktir. Daha özel olarak Spencer, bu öğelerle ve hem *yapılar* hem de *işlevler* için geçerli oldukları biçimiyle kendisinin evrim kuramıyla ilgilendi. Spencer, en genel düzeyde, yapıları "madde" ile ilişkilendirir ve onların daha fazla bütünleşmiş, heterojen ve belirli hale geldiklerini düşünür. İşlevlerin, "korunan harekef'le bağlantısı kurulur ve onların da giderek daha fazla bütünleşmiş, heterojen ve belirli hale geldikleri düşünülür. Spencer'ın, toplum üzerine eserlerinde işlevlerin ve yapıların evrimi hakkmdaki daha somut düşüncelerini ele almak için zamanımız olacak.

Kendisinin genel evrim kuramının ana hatlarını ortaya koyduktan sonra Spencer, evrimin meydana gelmesinin nedenleri konusunu ele alır. Birincisi, Spencer, homojen fenomenlerin doğaları gereği istikrarsız olduklarını ileri sürer; "mutlak olarak homojen olan, dengesini kaybetmek zorundadır ve görece homojen olan, görece daha az homojen olana dönüşmek zorundadır" (1902/1958:426). Bu istikrarsızlığın bir nedeni, homojen bir sistemin farklı parçalarının onları birbirinden farklılaştınna eği-

limi gösteren farklı güçlere sürekli olarak maruz kalmalarıdır. Eskiden homojen olan sistemin bir parçasındaki değişimler kaçınılmaz olarak diğer parçalarda değişimlere neden olur, bu da daha fazla çokbiçimliliğe yol açar. Önem açısından değil ardışıklık açısından ikinci bir etmen, etkilerin çoğalmasıdır. Spencer'a göre etkilerin çoğalması, geometrik bir tarzda ilerler. Başka bir ifadeyle eskiden homojen olan sistemdeki küçük bir değişimin dallanıp budaklanan etkileri vardır. Bu nedenle zaman içinde, eskiden homojen olan sistem, giderek daha fazla heterojen hale gelir. Üçüncüsü, Spencer, ayrıklaşmanın evrim üzerindeki etkilerini tartışır. Bir sektör, diğer sektörlerin bileşkelerinden farklı olan kendi bileşkeleri arasındaki benzerlik nedeniyle diğer sektörlerden ayrıklaşmış hale gelir. Bu ayrıklaşma, sektörler arasındaki farklılıkların sürmesine hizmet eder ve bu durum da, bir sektör, diğer sektörlere maruz kaldığı ve onların ayırıcı özelliklerini bünyesine kattığı zaman etkilerin çoğalmasına yardım eder.

Evrimin kaçınılmaz bir süreç olduğu dikkate alındığında sorun şu hale gelir: Evrim nereye yönelir? Fenomenler, son durumlarına doğru giderken, "hareketli denge" olarak betimlenebilecek bir dizi geçici durumun içinden geçerler ve bu sürecin son durıjmu, yeni bir dengedir. "Bir uyuşukluk hali"ne girdiğimiz söylenebilir ve böylece şu sorulabilir: "Hareketli güçlerin dağılmasıyla her yerde bulunan ölüme doğru açıkça ilerlemiyor muyuz" (Spencer, 1902/1958: 508)? Spencer, evrimsel süreçte yeni aşamalar aracılığıyla evrensel yaşama doğru hareket etmekte olduğumuzu ileri sürerek bu soruya negatif cevap verir. Bununla birlikte o, evrimsel sürecin bir son durumunu varsayar: "Evrim sadece, en büyük mükemmelliğin ve en eksiksiz mutluluğun yerleşmesiyle sona erebilir" (Spencer, 1902/1958:511). Spencer'ın evrim sürecine açıkça büyük inancı vardı ve evrimin en sonunda mükemmellik durumu ona, evrimsel süreçteki tüm diğer adımları değerlendirebileceği bir ölçüt verir.

Spencer, evrime inancına karşın diyalektik bir tarz içinde çözülme sürecinin, evrim sürecini tamamladığını ve belirli aralıklarla onun bozulmasına yol açtığını kabul eder. Evrim sona erdiğinde ve evrilmiş fenomen çürümeye başladığında çözülme sürecinin meydana gelmesi olasıdır.

Evrim, Spencer'ın çeşitli alanlardaki eserlerinin odak noktasını oluşturur ancak bizim ilgimiz, insan toplumlarının büyümeleri açısından evrimine ve yapıların ve işlevlerin evrimine yöneliktir. Spencer'ın yaklaşımını izleyerek genel olarak toplumun evrimini gözden geçireceğiz. Spencer'ın toplumun (ve onun kurumlarının) evrimine cokiazla ilgi göstermesinin gerekçesi, onun, insanın toplumsal ilişkilerinin tam olarak yeterince anlaşılmasının, onların evriminin (onların döngüleri ve çözülüşünün olduğu kadar) anlaşılmasını gerektirdiği şeklindeki görüşüdür.

Sosyoloji

Sosyoloji Bilimini Tanımlamak

Spencer'ın evrim üzerinde odaklanması dikkate alındığında o, "Sosyoloji araştırmasını, en karmaşık biçimiyle Evrimin araştırılması olarak" tanımlar (1873/1961:350). Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse sosyoloji, "toplumların doğal tarihi" veya daha spesifik olarak "toplumların içinden geçtiği bu yapısal ve işlevsel değişimler

arasındaki bir düzen"dir (Spencer, 1873/1961:63-64). Bununla birlikte Spencer, sosyolojiyi sadece tarihsel toplumlarla sınırlandırmaz aynı zamanda *çağdaş* örgütler ve kurumların, "kendi dönemlerinin diğer fenomenleriyle -siyasal kurumlar, sınıf-aynmları, aile düzenlemeleri, yerellikler arasında etkileşimin dağılım biçimleri ve dereceleri, bilgi miktarları, dinsel inançlar, ahlaklar, duygular, görenekler, fikirler- ayrı ayrı ilişkili olma" biçimlerinin araştırılmasını da kabul eder (1873/1961:120). Ancak Spencer, çağdaş araştırmaya gereksinim olduğunu onayladığı halde kendi eserlerinin gerçek anlamının, sadece, onların tarihsel, evrimsel bir bağlam içine yerleştirildiğinde anlaşılacağını düşünür. Bununla birlikte sosyolojik araştırmanın, tarihsel konular üzerinde mi yoksa çağdaş konular üzerinde mi odaklandığıyla ilgili olarak Spencer'ın sosyolojisinin büyük ölçüde makro-düzey toplumsal fenomenlerin (toplumsal yığınlar) -toplumlar, toplumsal yapılar, toplumsal kurumlar- yanısıra her birinin işlevleri üzerinde odaklandığı açıktır.[1]

Spencer (1873/1961:115), sosyolojinin, doğal bilimlerde konuları irdelememizle aynı bilimsel tarzda toplumsal sorunları ele alması gerektiği şeklindeki görüşü Comte ile ortaktır. Üstelik Comte gibi Spencer da sosyolojiyi, özellikle evrimci ilgileri açısından bilimlerin en karmaşığı olarak görür.

Spencer, sosyolojiyi (karmaşık) bir bilim olarak gördüğü halde onun kesin bir bilim olmadığını kabul eder ancak o, merakını etkileyici bir şekilde ifade eder; kaç bilim, kesin bilimdir? Spencer'a göre bir araştınna alanının bilim olması için sadece genellemelerden (yasalar) ve bu genellemelere dayanan yorumlardan oluşması gerekir. Sosyoloji, doğa bilimlerinin doğal fenomenlerin yasalarını aramasıyla aynı biçimde toplumsal fenomenlerin yasalarını arar. "Toplumun yasaları ya vardır ya da yoktur. Eğer toplumun yasaları yoksa onun fenomenleri içinde hiçbir düzen, hiçbir kesinlik, hiçbir sistem olamaz. Eğer toplumun yasaları varsa bunlar, evrenin başka yasalarına -kuşkusuz katı, her zaman aktif ve istisnası olmayan- benzer midir?" (Spencer, 1850/ 1954:40). Sosyoloji ve diğer bilimler, yasalar temelinde gelecekle ilgili öngörülerde bulunmayı amaçladıkları halde çoğu durumda bilimler, sadece en genel öngörülerle tatmin olmak zorundadırlar.

Sosyolojiyi Meşrulaştırmak

Kendi bilimsel sosyolojisinin temellerini atmaya çabalayan Spencer, başka birçok ilk dönem sosyologun karşı karşıya geldiği sorunla karşılaştı -alanı meşrulaştırma gereği. Örneğin o, meslekten olmayan insanların, sosyologların ilgisini çeken karmaşık konuları kavrama kapasitesinden yoksun olduklarını ileri sürmek zorunda hissetti. Meslekten olmayan insanlar, gündelik yaşamlarında sosyologların ilgi duyduklarıyla aynı konularla alakadar oldukları için Spencer'm zamanında olduğu kadar bugüne kadar, toplumsal çözümleme işini eğitimli sosyologların yapabildikleri kadar iyi yapabileceklerine hatalı bir şekilde inandırılınışlardır. Spencer, aynı zamanda, meslekten olmayan insanların görüşlerindeki uygunsuz güvene ve onların sosyologlara düşmanlığına şunu ileri sürerek karşı çıktı; meslekten olmayan insanların yetersizliklerine, "sosyolojik sorularla ilgili yargıya aşırı güven ve uzun bir disiplinden sonra anlaşılacak şeyin

[1] Spencer'm eserlerinde, özellikle törenleri tartışmasında bazı ritüellerle ilgili mikro açıklamalar sunduğu halde (bkz. sayfalar 133-134).

ne olduğunu ve onu doğru anlamanın ne kadar zor olduğunu algılamaya başlayanların alayı eşlik eder" (1873/1961:115).Meslekten olmayan bu tutumların bir sonucu olarak Spencer, sosyolojinin hak ettiği tanınmayı elde etmesin önünde birçok engel gördü. Bunlar, çok az meslekten olmayan insanın sosyolojinin ilgi konusunun karmaşıklığını anlayabileceği gerçeğini, meslekten olmayan insanların bu tür bir karmaşık fenomenin olmadığı şeklindeki bilinçsizlikleri, meslekten olmayan insanların uygunsuz güvenleri ve çoğu meslekten olmayan insanın zihninin sosyoloji tarafından sunulan yeni bakış açısını kabul edecek kadar uyarlanabilir ve esnek olmadığı gerçeğini içerir.

Spencer, meslekten olmayan insanların tersine sosyologların, disiplinli düşünce alışkanlıklarına gerek duyduklarını ve bu alışkanlıkların, diğer bilimlerin titiz bir araştırılmasından türetilmesi gerektiğini düşündü. Diğer bilimleri araştırmaya yönelik bu gereksinim, Comte'un görüşüne benzer bir görüşle desteklenir yani sosyoloji bilimi, tüm diğer bilimlere duyulan ilgi fenomenlerini kapsar. Spencer, sosyologların biyoloji ve psikoloji alanlarını iyi bilmelerinin gerekli olduğuna özel önem verdi.

Sosyoloji ve *Biyoloji*

Spencer, biyoloji ile sosyoloji arasında üç temel bağlantı gördü. Birincisi, o, tüm toplumsal eylemleri, bireylerin eylemlerinin belirlediğine ve bu eylemlerin genel olarak yaşamın temel yasalarına uyduğuna inandı. Bu nedenle sosyolog, toplumsal eylemleri anlamak için yaşamın temel yasalarını bilmek zorundadır ve bu yasaları kavramamıza yardımcı olan biyolojidir. İkincisi, sosyoloji ile biyoloji arasında güçlü benzeşimler vardır. Yani yaşayan beden gibi bir bütün olarak topluma özelliğini, diğer şeyler arasında, büyüme, yapı ve işlev verir. Bu nedenle, en sonunda toplumsal organizmadan çok daha kolay araştırılan yaşayan organizmanın biyolojisinin anlaşılması, toplumun anlaşılması için çok sayıda anahtar sağlar. Spencer, şu sonuca varır; "Biyolojinin doğrularının rasyonel bir kavranışına ulaşana kadar Sosyolojinin doğrularının rasyonel bir kavranışı olamaz" (1873/1961:305). Üçüncüsü, insanların, biyoloji için "bağlantı" sorunu ve sosyoloji için başlangıç noktası olmaları nedeniyle iki alan arasında bir tür doğal devamlılık ve irtibat vardır.

Biyoloji ile sosyoloji arasında daha spesifik bir benzerlik, hem yaşayan organizmalarda hem de toplumsal organizmalarda en fazla uyum sağlayanın hayatta kalmasının etkin olmasıdır. Spencer, en fazla uyum sağlayanın hayatta kalmasının hem biyolojik hem de sosyolojik alanlarda meydana geldiğini düşündü ve ona göre, biyolojinin doğal dünyaya dayalı olarak ortayakoyduğu ders, toplumsal dünyadaki bu sürece müdahale edilmemesi gerektiğidir.

Sosyoloji ve *Psikoloji*

Spencer, sosyolojinin diğer bir başlıca temeli olarak psikolojiye kayda değer bir ilgi gösterdi. O, "psikolojik doğruların sosyolojik doğruların altında yattığı" görüşünü benimsedi (Spencer, 1873/1961:348). Ona göre psikoloji, zekâ, duygu ve eylemin araştırılmasıdır. O, eylemle zekânın değil duygunun bağlantılı olmasının psikolojinin büyük derslerinden bir olduğuna inandı. Bu inanç, Spencer'ın kendi sosyolojik çözümlemelerinde duyguları vurgulamasına ve zekâ ve bilişin önemini azaltmasına yol açtı (bezer bir görüş için Cornte üzerine önceki bölüme bakınız). Tarih boyunca insanlara,

duygular ve arzular egemen olduğu halde bu durum ilkel toplumlar açısından özellikle doğruydu. İlkel insanlar doğaları gereği düşüncesizce hareket ediyorlardı ve "birlikte yaşama çok fazla alışmadıkları" için "dolaysız arzulardan gelen denetimsiz yaşama alışmışlardı (Spencer, 1908a:64). Bunun tersine modem dünyada insanlar, hala duygular, hisler ve arzuların egemenliği altında oldukları halde kolektif yaşama daha fazla alıştıkları için onları daha fazla denetleyebilirler. Bu nedenle Spencer, ilkel insanları ^aha fazla bencilliğin belirlediğini ve modem dünyada daha fazla özgeciliğin olduğunu savunmaya yöneldi. Bu genel yönelim, Spencer'ı, kolektif fenomenler üzerinde özsel olarak odaklanmaya şevketti ve siyasal olarak, duyguların önemi üzerindeki bu vurgu, onun, toplumun bilinçli ve zekice değişimine karşı çıkmasına neden olan etmenlerden biridir.

Spencer kendi sosyolojisinde bireylerin psikolojik özellikleri hakkında bir dizi varsayım ortaya koyduğu halde o, bu özelliklerin sabit oldukları şeklindeki fikri kabul etmedi. Tersine psikolojik özellikler, toplumdaki olduğu kadar daha geniş çevredeki değişimlerle birlikte değişir.

Spencer kendi psikoloji araştırmasından ve daha genel olarak temel felsefi yöneliminden, toplumun birimlerinin bireyler oldukları ve bireylerin toplumsal feneomenlerin kaynakları oldukları şeklindeki "yöntembilimsel bireyci" sonuca varır. Toplumdaki her şey, bireylerin güdülerinden, birçok bireyin benzer güdülerinin birleşiminden veya bir dizi güdüyle diğer bir dizi güdü arasındaki çatışmadan türetilir. Bununla birlikte Spencer, kendi sosyolojisini bu tür psikolojik ilkelere dayandırır ancak bu psikolojik fenomenlerin, toplumun ve onun çeşitli kurumlarmın gelişimine yol açma biçimlerini çözümlemek için fazla zaman harcamaz. Spencer, böyle yapmaktansa, bireylerin, toplumun ve kurumlann birimleri ve temeli olduklarını varsayar ve hemen toplumun ve kurumların evrimini araştırmak için makro düzeye yönelir. Makro -düzey fenomenlerin (toplum ve kurumlar), mikro-düzey birimlerden (bireyler ve onların güdüleri) nasıl ortaya çıktıklarına yönelik ilginin bu yokluğu (çok az istisnayla birlikte; bu bölümde daha sonraki törensel kurumlarla ilgili tartışmaya bakınız), Spencer'ın sosyoloji kuramında ciddi bir zayıflıktır.

Sosyolojik Yöntemler

Spencer, sosyolojiyi bir bilim olarak tanımladığı bağlam içinde çeşitli yöntembilimsel sorunlara değinir.

Sosyoloji ve Psikoloji

Spencer, "Sosyolojinin ilerlemesini, kendi konusunun doğasının ne kadar çok engellediği"ni göstermeye çalışır (1873/1961:66). O, sosyolojinin, onu doğa bilimlerinden farklılaştıran birkaç zorlukla karşılaştığına inanır. En başta sosyologların analiz etmek zorunda oldukları olguların içsel doğasını içeren nesnel güçlükler vardır. Örneğin, toplumsal fenomenler, doğrudan algılanabilir değildir. Onlar, doğal fenomenlerden farklı olarak saat, termometre, terazi ve mikroskop gibi araçlarla araştırılamaz ve ölçülemez. (Kuşkusuz modern sosyoloji, en azından bazı toplumsal feneomenlerin, araçlarla araştırılabileceğini ve ölçülebileceğini göstermiştir [örneğin, ses kasetleri ve

videokasetler].) Spencer'a göre sosyologlar için başka bir yöntembilimsel güçlük, psikologlardan farklı olarak onların bir yöntem olarak içebakışı kullanamamalarıdır; toplumsal olgular, içebakış yoluyla araştırılamaz ancak psikolojik olgular bu yolla araştırılabilir. (Yine, en azından bazı modern sosyologlar [örneğin fenomenologlar] içebakışı bir yöntem olarak kullanırlar.)

Sosyologların ilgilendikleri olgular sadece, doğa bilimlerinde ve psikolojide bulunanlardan farklı değildir aynı zamanda araştırılması çok daha karmaşık ve güçtür. Sosyologlar kaçınılmaz olarak son derece dağınık ayrıntıların çok geniş çeşitliliğiyle ilgilenirler. Çoğu kez olanlar hakkında bir anlayış edinmek zordur çünkü şeyler, çok geniş bir coğrafik alanda ve uzun zaman döneminde meydana gelir. Bu nedenle Spencer, artan işbölümünün araştırılasmın çok güç olduğunu ve gelişiminin kavranmasından önce de onun etkin olduğunu iddia eder.

Sosyolojinin karşılaştığı başka bir nesnel güçlük, onun hem geçmiş hem de bugünkü toplumlardan türetilen verilerinin güvenilmezliğidir. Bir kere, çoğu kez veriler, araştırılan olaylara tanık olmanın öznel durumları tarafından bozulur ancak sosyologlar, verileri için bu tanıklıkların bildirilmesine bağlı kalmak zorundadır. Yine, sosyolojik gözlemci, çoğu kez yüzeysel ve önemsiz olgular tarafından yanlış yönlendirilir ve gerçekten neyin önemli olduğunu görmede başarısız olur. Spencer, sosyologlara birtakım uyarılarda bulunur: "Her durumda, içinde kanıtların bozulabileceği birçok biçimin farkında olmak zorundayız -çeşitli biçimlerde önemsenmediği zaman* onun kıymetini takdir etmek zorundayız ve sonuçlarımızın, tikel bir yerde veya zamanda toplanan herhangi bir tikel olgular sınıfına bağımlı olmamasına dikkat etmek zorundayız" (1873/1961:102). Spencer, nesnel güçlüklerin, çetin olduğunu onaylar ancak o, hâlâ sosyolojinin, spesifik olgularla olmasa da olguların genel sınıflarıyla ilgilenebileceğine inanır.

Sosyologlar aynı zamanda kendilerinin, insanın yarattığı feneomenlerin insan gözlemcileri oldukları gerçeğiyle yüzleşmek zorundadır. Sosyologlar, insanlar olarak günlük yaşamlarında gözlem ve akıl yürütme biçimlerini kullanırlar ve bu tür alışkanlıklar, sosyolojik araştırma açısından yararlı olmayabilir hatta ona engel olabilir. Sosyologların, kendilerinin ölçütleri temelinde başkalarına kıymet biçmekten sakınmaları gerekir. Onların kendi toplumlarındaki güçlükleri yaşamaları olasıdır ve sosyologlar kendi toplumlarını incelediklerinde bu güçlükler geniş ölçüde artar.

Yanlılıklar Sosyologların, aynı zamanda, gözledikleri olgularla doğa bilimcilerden çok farklı bir ilişkileri vardır. Sosyologların duyguları, onların toplumsal feneomenlerle ilgili yargılarını etkileyebilir veya yeterli kanıt olmaksızın yargıda bulunmalarına yol açabilir. Spencer, "orantısız nefret ve beğeninin bu şekilde yönlendirdiği zihinlerin, tek başına Toplum Bilimini oluşturan toplumsal fenomenlere saygı duyan dengeli sonuçları dile getiremeyeceği"ni ileri sürer (1873/1961:144). Bu bağlamda Spencer, birtakım özel duygusal yanlılıklarla ilgilenir.

Birincisi, Spencer'm *eğitimsel yanlılık* dediği şeydir. O, bunu, hem askeri hem de endüstriyel toplumların (bu bölümde daha sonra tartışılmaktadır) öğelerini birleştiren bir toplumda yaşamamız gerçeğine dayandırır. Sonuç şudur, bize, her iki sistemden türetilen fikirler karmaşası öğretilmektedir, bu ise sosyologun toplumsal fenomen-

leri yanlış yorumlamasına neden olmaktadır. Sosyologun, hem askeri hem de endüstriyel topluma karşı yanlı olmaması gerekir ve her iki tipi, yansız olarak araştırabilmesi ve her ikisinin tarihsel olarak zorunlu olduklarının farkına varması gerekir. Örneğin daha sonra ele alacağımız gibi Spencer, savaş durumuna karşı yanlılığına rağmen, askeri toplumlar için savaşın işlevsel olduğunu görebilmiştir.

İkincisi, *yurtseverlik yanfıJığıSîr* (ve yurtseverlik karşıtı yanlılıktır). Spencer şunu ileri sürer: "'Doğru veya yanlış bizim ülkemiz", ... Bu tür bir duyguyu barındıran kimse, toplumsal fenomenlerle bilimsel olarak ilgilenmek için gereken duygu dengesine sahip değildir') (1873/1961:185). Sosyologlar kendilerini, yurtseverlik yanlılığından kurtarmalıdır ancak Spencer, bu tür bir kurtulmanın başarılmasının kolay olmadığını onaylar. Bununla birlikte o, geleceğe umutla bakar çünkü endüstri toplumunun zaferinin, sonuçta uyumlu duyguların artışının ve bizimkinden farklı toplumlara düşmanlığın azalmasının, yurtseverlik yanlılığının gerileyişine ve hem tarihsel hem de günümüzdeki kendi toplumumuz ve başkalarının toplumu hakkında nesnel olma kapasitesinin artışına yol açacağına inandı.

Üçüncüsü, Spencer'm sosyolojik çalışmalarda yanlılıkların en ciddisi olarak gördüğü, üst ve alt sınıflarda, işverenler ve çalışanlar arasında bulunan *sınıf yanlılığı*dır. Tüm sosyologlar belirli bir sınıftan geldikleri için onların çalışmalarında bu yanlılığı yansıtmaları olasıdır. Yine, bununla birlikte Spencer, daha büyük uyumun daha az sınıf karşıtlığına ve sosyologların, toplumsal fenomenler hakkında daha dengeli sonuçlara varmalarına yol açacak olan geleceğe umutla bakar. Bununla birlikte Spencer, daha ileri gider ve sınıf yanlılığı hakkındaki argümanı, kendi muhafazakâr yöneliminin altını çizmek için kullanır: "Sınıf-yanlılığı, başka türlü görülmesi kolay olmayan, siyasal örgütlenmenin mevcut tipi gibi endüstriyel örgütlenmenin mevcut tipinin, mevcut insan doğasının olanak verdiği kadar iyi olduğu şeklindeki doğruluğu anlaşılmaz hale getirir. Onun içindeki kötülükler, insanların kendi kusurlarının hayat verdiği kötülüklerden başkası değildir" (1873/1961:229). Spencer'ın muhafazakârlığına ve bunun onun sosyolojisi için olası sonuçlarına bu bölüm boyunca değinilecektir.

Dördüncüsü, Spencer, *siyasal yanlılığı* tartışır. Diğer siyasal fenomenler arasında mevcut yönetim, yasalar ve siyasal partiler, sosyologların çalışmalarında yanlı olmalarına hizmet eder. Sosyologların, şeyleri mevcut siyasal sistemin gördüğü biçimde görmeye yatkın olmalarının yanında görünür siyasal biçimleri inceleme ve daha az görünür siyasal fenomenleri (örneğin "ulusal karakter") göz ardı etmeye yönelirler. Üstelik mevcut siyasal sistem, yasal ve diğer siyasal değişimlerin beklenmeyen etkilerini anlaşılmaz hale getirme eğilimindedir. Örneğin yönetim, gözlemcileri, siyasal değişimlerin beklenen yararlarını onaylamaya ve onların beklenmeyen kötülüklerini göz ardı etmeye alıştıracaktır.

Son olarak Spencer, *teolojik yanlılığı* irdeler. Örneğin sosyolog, şeylere, insan refahıyla ilişkili bir biçimde değil belirli bir dinin temel ilkelerine göre değer vermeye yönelebilir. Spencer, dinin sonunu öngörmediği halde onun, daha önce betimlenen evrimsel eğilimden geçtiğini düşünür ve bu eğilim, gelecekte bir yanlılık kaynağı olarak teolojiyi zayıflatmaya hizmet edecektir.

Spencer'ın Yaklaşımı

Bu ve başka yanlılıkları sosyolojik araştırmadan dışlamayı amaçlayan Spencer, disiplin için "değerden-arınmış" bir görüşü açıkça ifade etmektedir (bu konuyla ilgili daha karmaşık bir görüş için bkz. Weber hakkındaki Bölüm 8). Örneğin o, şunu ileri sürer;

> sosyolojik soruşturmalarımızın peşinden giderken... kışkırtıcı olduğu görülen her türlü duyguyu mümkün olduğu kadar dışlamamız gerekir... toplumsal düzenlemelerin güvenli yorumları, neredeyse tutkusuz bir bilinç içerir. ... Duygunun zihinden dışlanamayacağı ve dışlanmaması gerektiği halde yine de nedenleriyle ve sonuçlarıyla anlaşılacak doğal fenomenler olarak düşünüldüklerinde onların dışlanmaları gerekir.
>
> (Spencer, 1908b:230, 232)

Spencer, çalışmalarında kendi adlandırmasıyla *karşılaştırmalı tarihsel yöntemi* kullandı. Yani o, ağırlıklı olarak, zaman içinde toplumların farklı aşamalarının karşılaştırmalı araştırmasıyla meşgul oldu. Onun bu araştırmadaki amacı, kendisinin en genel yönelimlerinden tümdengelimsel olarak türetilen kuramlar için tümevarımsal olarak destek (veya muhtemelen desteğin olmayışı) aramaya çalışmaktı. Ayırca o, kendisinin karşılaştırmalı özellikle evrimci araştırmalarına dayanan ampirik genellemeler geliştirmeye ilgi gösterdi.

Bu kısma, Spencer tarafından düzenlenen ancak başkalarının Spencer'ın geliştirdiği bir kategori sistemiyle uyumlu bir şekilde toparladığı çeşitli toplumlarla ilgili on beş cilt veriyi (örneğin eski MeksikalIlar, eski Romalılar) anmadan son vermememiz gerekir (J. Tumer, 1985b:95-104). Bu ciltler sosyologlar tarafından çok az okunduğu ve kullanıldığı halde ve bugün onları bulmak neredeyse imkansız olduğu halde onlar, onun ve başkalarının tümdengelimsel olarak türetilen kuramları tümevarımsal olarak destekleyebilecekleri veya desteklemeyi başaramayacakları bir zemin oluşturmak için Spencer'ın karşılaştırmalı-tarihsel çeşitlilikle ilgili ampirik araştırmaya bağlılığını yansıtır.

Toplumun Evrimi

Spencer, evrim kuramını, üç-ciltlik hacimli eseri olan *Sosyolojinin İlkeleri'nâz* (1908a, 1908b, 1908c) kullanır. (Bu eserin çoğu, 1800'lerin sonunda dergilerde dizi biçiminde yayınlanmıştır.) Spencer, toplumun evrimi ve başlıca kurumlan üzerinde daha spesifik odaklanmasında ana hatları daha önce açıklanan üç genel boyut kullanır -aüaiL Ajjj/j^ggjg^msan kitlelerinin artan büyüklüğü ve birleşimi), *het^mjj^nUk* ve *belirlicik* (sınırlan açıkça çizilen toplumsal kurumlar). Buna ek olarak o, dördüncü bir boyut olan toplumsal gruplann (modem uygar uluslar ilk dönemin amaçsız insan gruplarından çok daha uzun süre bir arada tutar) *artan uyumu.*au kullanır. Bu nedenle o, şu açıklamayı toplumsal evrimle ilgili kendisinin genel formülü olarak sunar: "Daha fazla t büyüklük, uyum, çokbiçimlilik ve belirliliğe doğru ilerleme vardır" (Spencer, 1908a:597).

Daha ileri gitmeden önce, görünümlere karşın Spencer'ın, kaçınılmaz, doğrusal bir toplumsal evrim görüşünü benimsemediğine açıklık getirmek önemlidir. Vani, evrim meydana gelmek zorunda değildir ve her zaman tek bir yönde hareket etmez.

Toplumlar, daima etraflarındaki değişimlerin ışığında değişmektedir ancak bu değişimler zorunlu olarak evrimsel değildir. "Sadece ara sıra kuşatıcı değişim, organizmada yeni bir sorun başlatır ve böylece bir ölçüde daha yüksek bir yapı üretir'' (Spencer, 1908a:95-96). Belirli bir zamanda herhangi bir değişim, çözülme veya evrimin olmaması mümkünüdür. Evrimin kaçınılmaz olmamasının yanında evrim meydana geldiği zaman basit doğrusal bir kalıp biçimini almaz; aşamalar zorunlu olarak ardışık bir düzen içinde meydana gelmez (Haines, 1997).

Toplumun fiili evrimine geçmeden önce *toplumun* bir tanımına gereksinim duymaktayız/ Spencer, *realizm* (toplum, müstakil ve bölümlere ayrılabilir bir varlıktır) karşısında *nominalizm* (toplum tamamlayıcı parçalarından daha fazla bir şey değildir) konusunu tartışır ve "bir bütünün kendine özgülüğünü oluşturan tamamlayıcı parçalar arasındaki ilişkilerin kalıcılığı nedeniyle" realizme destek verir/ 1908a:447). "Böylece sürekli olarak toplumu bir varlık olarak görürüz çünkü ayrık birimlerden oluştuğu halde işgal edilen alan boyunca onlar arasındaki düzenlemelerin genel kalıcılığı, onların bir araya gelişinde belirli bir somutluğu içerir (Spencer, 1908a:448). Böylece Spencer, toplumu, bir "şey" olarak kabul eder ancak toplum tamamlayıcı parçaların düzenlenme biçimindeki birbirine koşut ilkelerden başka herhangi bir şeye benzemez.

Burada Spencer'ın toplumsal realizmi ile onun daha önce tartışılan yöntembilimsel bireyciliği arasında rahatsız edici bir uyumun olduğu belirtilmelidir. Yöntembilimsel bireycilik genel olarak toplum hakkında nominalist bir görüşe yol açar ve bu görüşten daha fazla memnundur. Tersine yöntembilimsel bireycilik topluma realist bir yönelimi genel olarak reddeder. Spencer, bu tür birbiriyle anlaşmayan bakış açılarını nasıl benimseyebildiği veya onların birbiriyle nasıl bağlantılı oldukları hakkında bize fazla bir şey söylemeksizin her ikisine bağlı kalır. Başka bir ifadeyle bireyler "gerçek" bir toplumu nasıl yaratırlar? Spencer, bireyler hakkında varsayımlarla başlar, toplumun varoluşunu ısrarla vurgular ve daha sonra toplumun bireyler üzerindeki negatif etkisi hakkında bir dizi kaygıyla bitirir (sonradan göreceğimiz gibi).

Spencer, toplundan, tamamlayıcı parçalar arasındaki kalıcı ilişkiler tarafından belirlenmeleri açısından organik bedenlere benzer (ancak inorganik bedenlerden farklı) olarak görür (Levme, 1995b). Spencer'ın *organikçiliği*, onu, sosyoloji ile organik varlıklar arasında birtakım koşutluklar görmeye yöneltti. Diğer benzerlikler arasında, her iki varlığın büyüklüğü artar ve her ikisi, yapısal ve işlevsel farklılaşmaya eğilimlidir. Üstelik her ikisini, artan işbölümü, başka farklılaşmalara da olanak veren birbiriyle ilişkili farklılaşmaların gelişimini nitelendirir. Hem toplumun hem de bir organizmanın tamamlayıcı parçaları, birbiriyle bağlantılıdır ve birbirine gereksinim duyar. Buna Vek olarak, eğer toplumun veya bir organizmanın bütünü ölürse parçalar yaşamaya devam edebilir; tersine, parçalar ölse bile bütün yaşamaya devam edebilir (örneğin toplum bireyler öldükten sonra bile varlığını sürdürür).

Burada bir sorun, Spcncer'ın toplumun bir organizma olduğuna mı yoksa ikisi arasında düpedüz önemli benzerlikler olduğuna mı inandığıdır. Spencer bazen toplumu bir organizma gibi tartıştığı halde onun açıkça ilan edilmiş görüşü şuydu; ikisi arasında önemli koşutluklar vardır ve bir kimse, toplumu anlayışını, koşutlukları daha iyi anlama yoluyla geliştirebilir.

Daha somut bir anlamda Spencer (1908b) toplumu, ortak amaçların peşinden

gitmek amacıyla içinde işbirliğinin bulunduğu bir grubu oluşturan insanların bir topluluğu olarak görür. Toplumda işbirliği, bir örgütlenme biçimini ima eder. Spencer'a göre, iki temel işbirliği tipi vardır. Birincisi, doğrudan bireylerin yararına hizmet eden ve dolaylı olarak topluma hizmet eden, spontane ve bilinçsizce geliştirilmiş bir sistem olan işbölümüdür. Burada bireylerin kendi özel amaçlarının bilinçlice peşine düştükleri bir durum vardır ve bilinçsizce evrilen örgüt, zorlayıcı değildir. İkinci işbirlikçi sistem, savunma ve yönetim sistemidir, yani doğrudan toplumun çıkarlarına hizmet eden ve dolaylı olarak bireyin çıkarlarına hizmet eden, bilinçlice ve amaçlıca yaratılmış bir sistem olan siyasal örgüttür. Siyasal sistem, kamusal amaçların bilinçli olarak peşinden gitmeyi içerir ve bilinçli olarak evrilen bu örgüt, bireyler için zorlayıcıdır.

Spencer'ın eserlerinde toplumun evrimi konusundaki ilk öğe, toplumun büyüklüğünün artışıdır. Ona göre, toplumlar, yaşayan organizmalara benzer olarak "tohum olarak başlar" (Spcncer, 1908a:463). "Süperorganik" (toplumsal) fenomenler, organizmalar gibi, hem bireylerin çoğalması hem de grupların (örneğin kabileler) birliği ("bileşimi") yoluyla büyürler, bunların her ikisi de eşzamanlı olarak devam edebilir.

Toplumun büyüklüğündeki artışa *yapıdaki* bir artış eşlik eder. Spencer, *bir yapıyı* "bir örgüt" olarak tanımlar (1908c:3). Aslında Spencer, "büyüklükte fevkalade artışa^ ulaşmak için [toplumun] büyük karmaşıklık elde etmesi gerektiği"ni düşünür (1908a:471). Daha genel olarak/?, "tüm toplumsal yapıların görece homojen bir kitlenin uzmanlaşmasından kaynaklandığını" iddia eder (Spencer 1908c: 181). İlk farklılaşma, otorite talep eden ve/veya uygulayan bir veya daha fazla insanın ortaya çıkmasıdır. Bunu hemen sonra toplumun *düzenleyici* ve *sürdürücü* yapıları arasındaki bölünme izler. Sonradan bu yapılar hakkında daha fazlasını söyleyeceğiz ancak bu erken aşamada düzenleyici yapı, askeri etkinliklerle ilişkilidir hâlbuki grubun devamlılığını sağlayan ekonomik etkinlikler, sürdürücü yapılarla bağlantılıdır. İlk anda, düzenleyici yapıyı (ordu) erkekler yürütür ve sürdürücü yapıyı kadınlar yürütür, bu durumda farklılaşma, cinsiyetler arasındaki işbölümüyle yakından bağlantılıdır. Toplum evrildikçe bu yapıların her biri daha fazla farklılaşmaya uğrar; örneğin, düzenleyici faillik, krallar, yerel yöneticiler, küçük önderler ve diğerlerinin bir sistemini elde eder. Daha sonra, askeri, ruhban ve köle sınıflar ortaya çıktıkça toplumsal sınıfların farklılaşması gelir. Her toplumsal sınıfın içinde daha fazla farklılaşma ortaya çıkar; örneğin ruhban sınıf içinde büyücüler, papazlar, falcılar, ruh kovucular. Genel olarak toplum, artan yapısal farklılaşma ve karmaşıklığa doğru hareket eder.

Yapıların artan farklılaşmasına, artan farklılaşmış işlevler eşlik eder. Bir *işlev,* yapılar tarafından "karşılanan gereksinim"dir (Spencer, 1908c:3). Spencer, "işlevlerin değişimi olmaksızın yapıların değişiminin ortaya çıkamayacağını" ileri sürer (1908a:485). Daha genel olarak o, bir kimsenin, yapıların işlevlerini veya yapıların karşıladığı gereksinimleri kavramadan yapıları gereğince anlayamayacağını iddia eder. Görece farklılaşmamış bir durumda toplumun çeşitli parçaları, birbirinin işlevini yerine getirebilir. Böylece ilkel bir toplumda erkek savaşçılar yiyecek toplayabilir ve kadınlar gerekli olduğu takdirde savaşabilirdi. Bununla birlikte, toplum giderek büyüyüp, karmaşık yapılar haline geldikçe, son derece uzmanlaşmış parçaların birbirinin işlevini yerine getirmesi giderek zorlaşır. Evrim, yapısal ilerlemeyle birlikte işlevsel ilerlemeye neden olur: "Örgütün ilerlemesiyle birlikte her parça, daha sınırlı göre-

vinde, görevini [yani işlevini] daha iyi yapar; yararların değiş tokuşunu yapma araçları çoğalır, bir kimse herkese yardım eder ve herkes, bir kimseye giderek daha ekili bir şekilde yardım eder ve bireysel veya ulusal yaşam olarak adlandırdığımız toplam etkinlik artar" (Spencer, 1908a:489).

Toplumlarm hem yapısal olarak hem de işlevsel olarak evrildiğini ileri süren Spencer, daha önce söz edilen sürdürücü ve düzenleyici sistemlere döner ve bir üçüncüsü olan *dağıtım* sistemini ekler. Spencer, bu üç sistemle ilgili tartışmada toplumsal sistemler ile organizmalar arasındaki analojilerden önemli ölçüde yararlanır. Sürdürücü sistem, hem toplumsal sistemlerde hem de organizmalarda, onların hayatta kalması için gerek duyulan *içsel* konularla ilgilidir., Sürdürücü sistem, yaşayan bedende besleyici organların biçimini alır hâlbuki toplumsal sistemde endüstriyel sistemin öğelerinin biçimine uyum gösterir. Hem toplumsal sistemlerin hem de organizmaların *dışsal* konularını düzenleyici sistem ele alır. Düzenleyici sistem, organizmalarda sinir ve kas sisteminin, toplumsal sistemlerde yönetsel-askeri aygıtın biçimini alır. Her ikisi de diğer sistemlerle savaş haliyle ve çevreyle çatışmayla ilgilidir. Son olarak, dağıtıcı sistem, sürdürücü ve düzenleyici organlar ve sistemlerin bağlantısını kurar. Burada Spencer, kan damarları (organizmalarda) ile yollar (toplumsal sistemlerde) arasında bir analoji görür; "kanallar, birinde kan-zerreciklerini ve serumu, diğerinde insanları ve metalan taşır" (1908a:510). Spencer, bu yapılardan her birini ve onların yerine getirdikleri işlevleri betimlemeye ek olarak her birinin bir evrim sürecinden nasıl geçtiğini de gösterir.

Basit ve Bileşik Toplumlar

İddialarının temelinde geçmişteki ve bugünkü toplumlarm evriminden çıkarsamalar bulunan Spencer, toplundan sınıflandırmak için iki sistem geliştirir. Birinci veya öncelikli olan yöntem, zafer veya banşçı katılma aracılığıyla diğer topluluklarla kaynaşma gibi araçlar yoluyla topluluğun artan sayıda üyesine olduğu kadar topluluğun, ne dereceye kadar *birleştiğine* veya eklendiğine dayanır. Yukarıda gördüğümüz gibi Spencer, genel olarak, tek doğrultulu basit bir evrime karşıt bir görüş geliştirdiği halde onun, şurada tam da bu tür bir evrim görüşünü önerdiği görülür: "Bileşim ve yeniden bileşim aşamalan *ardışık olarak geçilmek zorundadır.* Hiçbir kabile basit büyümeyle bir ulus haline gelmez ve hiçbir büyük toplum, en küçük toplumlarm doğrudan birleşimiyle oluşmaz" (1908a:555; italikler eklendi).

Spencer, bileşim dereceleri temelinde dört tip toplum saptar. Birincisi, herhangi bir başka varlıkla bağlantılı olmayan, tek başına işleyen varlıklar olan *basit* toplumlardır. Bunlar görece homojendir ve bir bileşim sürecinden geçmemiş olan uygarlaşmamış toplumlardır. İkinci olarak, heterojenlikte bir artışın olduğu *bileşik* toplundan gömlekteyiz. Örneğin burada birkaç basit grubun yöneticisi üzerinde egemen olan üstün bir yöneticinin ortaya çıkışını görebiliriz. Açıkça, artık birkaç grup olduğu için ya zafer ya da banşçıl araçlarla bir bileşim meydana gelmiştir. Aynca, bileşik toplumlarda artan heterojenliğin sonucu olarak ekonomik işbölümünde ve örgütlenmede bir artış görürüz. Üçüncüsü, bileşik gruplann yeniden bileşimleri temelinde oluşan *iki kat birleşik* toplumlardır. Burada daha da fazla heterojenlik ve uygarlıkta daha fazla ilerlemeler görürüz. Böylece siyasal alanda daha fazla gelişmiş ve istikrarlı yönetimler görürüz. Spencer.

dinsel hiyerarşinin gelişimi, daha karmaşık ekonomik işbölümü, gelenekten ortaya çıkan hukuk, daha fazla sayıda şehir ve yol ve daha ileri bilgi ve sanatlar gibi bu toplumlardaki diğer birçok ilerlemeyi de betimler. Sonuncusu, dünyanın büyük ulusları veya söz edilen alanlarda olduğu kadar diğer birçok alanda daha da ileri olan *üç kat bileşik* toplumlardır. Hem Roma İmparatorluğu gibi eski toplumlar hem de modem uluslar bu kategori içindedir.

Askeri ve Endüstriyel Toplumlar

Spencer, toplumları sınıflandırmanın ikincil bir sistemini sunar, ancak bu sistem, onun, bileşim derecelerine göre toplumları sınıflandırmakla ilgili ilk sisteminden daha iyi bilinmektedir. Bu sistem, onun, *askeri* ve *endüstriyel* toplumlar arasında yaptığı meşhur ayrımla ve ikisi arasında salındıklan biçimiyle toplumların karakteriyle ilgilidir. Askeri toplumlar, düzenleyici sistemin egemenliği altında bulunma eğilimi gösterir oysa endüstriyel toplumları daha fazla gelişmiş sürdürücü sistemler belirler. Bunlar, Spencer'ın kavradığı biçimiyle ideal tiplerdin "Toplumsal evrim boyunca ikisi sürekli karışmıştır" (1908b:568). Spencer, askeri toplumlardan, endüstriyel toplumlara uzun süreli evrimsel bir eğilim görür ancak o, burada bu eğilimin, tek doğrultulu *olmadığım* açıkça belirtmekte daha dikkatlidir. Ayrıca Spencer, gelecekte entelektüel ve estetik ilgiferin belirlediği "daha yüksek" bir toplum tipinin imkânından söz eder (Perrin, 1976), ancak o, bu üçüncü toplum tipinin imkânı hakkında özsel olarak çok az şey söyler.

Spencer, askeri toplumlar hakkında endüstriyel toplumlar hakkında olduğundan çok daha fazla ayrıntıya girer ve onlar hakkında söylediği çok daha fazla açıktır çünkü endüstriyel toplumlar onun yaşadığı dönemde ortaya çıkışlarını hâlâ sürdürdükleri halde askeri toplumlar, uzun zamandır mevcut olmuşlardır.

Askeri toplumları, saldırıya ve savunmaya yönelik son derece yapılaşmış örgütler nitelendirir. Gerçekte ordu ve ulus birdir: "Ordu, harekete geçirilmiş ulustur oysa ulus, suskun ordudur ve bu nedenle ordu ve ulus açısından ortak bir yapıya kavuşur" (Spencer, 1908a:557). Askeri topluma, merkezi ve despotik hükümet denetimi, kişisel davranış üzerinde sınırsız siyasal denetim ve sıkıca denetlenen, disiplinleştiri len ve güdümlü hale getirilen bir nüftıs ile birlikte düzenleyici sistem egemendir. Toplumda varolan işbirliği, zorlamanın bir sonucudur. Birey, bütünlüğün yararına vardır: "Askeri tip altında bireyin sahibi devlettir. Toplumun korunması, öncelikli amaç, olduğu halde her üyenin korunması, ikincil bir amaçtır" (Spencer, 1908b:572). Katı bir statü hiyerarşisi vardır ve bireysel konumlar, mevki, meslek ve yerellikle ilişkili olarak sabittir. Bu biçimiyle endüstri, büyük ölçüde, yönetim-ordunun gereksinimlerini karşılamak için vardır. 'ü

Spencer, savaşla ilgili eleştirel bir tutum benimsediği ve gelecekte savaşın azaldığı <v veya yok edildiği bir toplumu ümit ettiği halde o, askeri toplumlarda toplumsal biraradalığı gerçekleştirme (örneğin askeri zafer yoluyla) açısından savaşın yararlı olduğuna inanır. Ayrıca savaş, endüstriyel toplumun zeminini hazırlama açısından yararlıdır: "Savaş olmaksızın büyük insan yığınları oluşamaz ve... büyük insan yığınları olmaksızın gelişmiş endüstriyel bir devlet olamaz" (Spencer, 1873/1961:176). Savaşa yönelik bu tutum, Spencer'm en iyi uyum gösterenin hayatta kalması hakkmdaki görüşleriyle de bağlantılıdır: "Toplumlar arasındaki varolma mücadelelerinin onların evrimleri açısından yararlı olduğunu onaylamak zorundayız" (1908b:241). Ne var ki, endüstriyel

toplumun gelişmesiyle birlikte savaş, endüstriyel büyümeye engel oluşturduğu, gerekli insanları ve malzemeyi tükettiği, entelektüel kaynaklan bitirdiği ve uyuma kıymet veren bir toplumda antisosyal tutumları desteklediği için işlevsel olmaktan daha fazla bozuk işlevsel hale gelir.

Spencer, normal tarzının bir parçası olarak tümdengelimsel bir biçimde askeri toplumun özelliklerine ulaşır ve daha sonra onlann, mevcut askeri toplumlara dayalı olarak tümevarımla desteklendiğini gösterir. Bununla birlikte o, endüstriyel toplumlar örneğinde her zamanki tarzından sapmaya zorlandı çünkü onlann özellikleri tümüyle ortaya çıkmamaktadır ve toplumun askeri özellikleri dolaysıyla saklı kalmayı sürdürmektedir. Bu nedenle Spencer, endüstriyel özellikleri olan toplumlardan türetilen veriler içinde bazı destekler bulduğu halde endüstriyel toplumlar hakkındaki tasvirinde tümdengelimsel yönteme çok daha yoğun bir şekilde bel bağlamaya zorlandı.

Endüstriyel topluma sürdürücü sistem egemendir ve onun endüstriyel sistemi, daha fazla gelişmiştir ve daha fazla çeşitlilik içerir. Varolmayı sürdüren düzenleyici denetim, pozitif olmaktan (insanların belirli şeyleri yapması gerekir) çok negatif olmaya (insanlar belirli şeyleri yapmamalıdır) eğilim gösterir. Despotik denetime gereksinim yoktur ve insanların iktidar uygulayan temsilcilerinin olmasıyla birlikte yönetim, demokratik olmaya eğilim gösterir. İnsanlar arasmda gönüllü işbirliği vardır ve bütünlük, insanların refahına hizmet etmek için vardır. Bireysellik, korunmaktadır ve serpilmesine olanak verilmektedir. Askeri sistem, endüstriyel sistemin gereksinimlerinin altında yer almaktadır. Denetim, bireylerin gönüllü olarak girdikleri sözleşmelerle uygulanır. Endüstri toplumunu, çatışına veya savaştan çok uyum belirler. Komşulardan gelen ve komşulara yönelen düşmanlık nedeniyle askeri toplumlar, ekonomik olarak özerk olmaya zorlandığı halde endüstri toplundan, ekonomik olarak çok daha fazla birbirine bağımlıdır. Askeri toplumlar, oldukça katı olma eğilimi gösterdikleri halde endüstri toplundan çok daha fazla değişebilir ve uyarlanabilirdir.

Kuşkusuz bu toplumlar, bir çevreden diğerine büyük ölçüde çeşitlilik gösteren ideal tiplerdir. Spencer, askeri bir toplumla ilgili tasvirinin ideal-tipsel karakterine açıklık getirir: *"İdeal olarak*, savaşa yönelik örgütlenmiş toplumu derinlemesine düşündükten sonra gerçek toplumlarda savaşın neden olduğu özellikleri kavramaya hazırlanmalıyız" (1908b:569; italikler eklendi). Spencer, ırksal oluşum, hemen önceki toplumun doğası, yaşam ortamı ve çevredeki toplundan içeren bu tiplerden her biri içindeki çeşitlenmeye katkıda bulunan birtakım etmenleri ayrıntılandırır. Spencer, sadece kısmen askeri veya endüstriyel olan "melez toplumlar'ı da tartışmaktadır ancak melez toplurnların, endüstriyel toplumlardan daha fazla askeri toplumlara benzediğini öne sürer. Aslında o, içinde kendisinin yaşadığı toplumu bu tür bir geçici melez -yan-melez ve yan-endiistriyel- olarak betimler (Spencer, 1908c:551). Son olarak endüstriyel toplumlara doğru genel bir evrimsel eğilim olduğu halde Spencer, daha askeri toplumlara doğru gerilemenin mümkün olduğunu kabul eder. Örneğin, uluslararası bir çatışma, endüstri toplumunun, daha saldırgan dışsal eylemlere girerek ve daha baskıcı içsel bir yönetim geliştirerek daha fazla askeri hale gelmesine neden olabilir. Spencer, yeniden barbarlaşmanın sürekli tehdidinin olduğunu düşündüğü halde dünya uluslarının, üye uluslar arasında savaşları yasaklayacak bir tür federasyonunu ümit eder. Bu nedenle, Spencer, askeri-endüstriyel sınıflandırma sisteminde toplumun evriminin tek doğrultulu bir görüşünü sunmaz.

Ahlak ve Siyaset

Spencer, ilk kitabı olan *Toplumsal Statik''*te (*Social Statics)* (1850/1954) ve çok daha sonraki eserlerinde özellikle iki ciltlik *Ahlakın İlkeleri'nde (The Principles of Ethics)* özsel eserlerine ışık tutan ve onların ışık tuttuğu, tutarlı bir ahlaki ve siyasi görüş ortaya koydu. *Toplumsal Statik'e* "İnsan mutluluğunun belirlenen temel koşulları ve bunların ilkinin açıklanması" alt başlığını verdi ve *Ahlakın İlkeleri'm,* "bilimsel bir temelde yol yordam kuralları" olarak betimledi (Spencer, 1897/1978:xiv). Bu kısımda Spencer'ın ahlaki ve siyasi fikirlerini kısaca inceleyeceğiz. Bu fikirler, onun sosyolojisini büyük ölçüde geliştirdi mi yoksa ölümcül bir şekilde yaraladı mı şeklinde kilit bir sorun bulunmaktadır.

Spencer'ın ahlaki ve siyasi fikirleri, büyük ölçüde onun yöntembilimsel bireyciliğinden türetilmiştir. Bu bölüm boyunca gördüğümüz gibi Spencer, makro-düzey fenomenler üzerinde odaklandı ancak bunu, bu fenomenlerin temelinin bireysel "birimler" olduğu görüşünü benimseyerek yaptı. Toplumsal dünya hakkındaki bu spesifik görüş, birçok başkaları gibi Spencer'ın genel ilkelerinden türetildi: "Bir çokluk olarak, birimlerin bir toplamıdır ve bir çokluğun nitelikleri olarak birimlerinin özelliklerinden ortaya çıkar böylece toplumsal fenomenler, birey insanların doğalarının sonuçlarıdır" (Spencer, 1902/1958:8). Veya daha güçlü olarak, "Birimlerin özellikleri, topluluğun özelliklerini belirler" (Spencer, 1873/1961:41)[:] Bir birliktelik durumunda insanların nitelikleri, bireylerin doğalarında bulunan özelliklerden türetilir: "Hiçbir fenomen, bir tüzel kişi tarafından değil ancak birey üyelerinde üretmeye yönelik önceden bulunan bir kapasite tarafından ortaya koyulabilir" (Spencer, 1850/1954:17). Makro-düzey fenomenlerin bireylerden türetilmesi gibi toplumun ahlak yasası da bireylerden türetilir: "Çokluk durumunda insanlığın gereğince yönetilmesinin biçimi, insanlığın birlik durumunda bulunmalıdır" (Spencer, 1850/1954:18). Spencer, bireylerin, eylemlerini ve en sonunda toplumun yapısını ve işleyişini dikte eden ahlaki bir anlayışla donatıldıklarına inanın

Bireyler, toplumsal ahlakın yaklaşık nedeni oldukları halde daha uzak bir neden Tanrıdır. İnsanların ahlaki olarak gördükleri şeyler, kutsal kuralla uyum içindedir. Spencer, "Kutsal düzenlemelerin öngörüsü ve etkililiğinden kuşku duyanları" kınar (1850/1954:47). O, daha da ileri giderek "insan mutluluğunun, kutsal irade olduğunu" ileri sürer (Spencer, 1850/1954:67). Böylece toplumun, artan bir mükemmellik ve mutluluk durumuna doğru evrildiği düşünülür.

Spencer'a göre kötülüğün giderek kaybolması, mükemmel ahlaki bir durumun evriminde başka bir etmendir. Spencer, bu kayboluşu açıklamak için bir kez daha en iyi uyum sağlayanın hayatta kalınası görüşünü kullanır.' Onu gördüğü biçimiyle kötülük, dışsal koşullara uyumsuzluğun veya "varoluş koşullarına uyum sağlamamanın" bir sonucudur (Spencer, 1850/1954:59). Bununla birlikte bu tür bir uyum sağlamama sürekli azalmaktadır ve en sonunda kaybolmak zorundadır. Daha genel olarak Spen-

[:] Birey birimlerin, topluluğun temelinde bulunduğunu burada gördüğümüz (ve başka yerlerde gördüğümüz) halde Spencer, topluluktaki değişimlerin birimleri değiştirmesini sağlayan bir diyalektiği kabul eder. Spencer. maddi "cihazlar" (örneğin, buhar makinesi), dil, bilgi, bilim, gelenekler ve yasalar, estetik ürünler (literatür) ve diğerlerini içeren, bireyde değişiklik yapan birtakım süperorganik ürünleri belirtir.

Bu arada Spencer (1897/1978), evrim üzerine kendi fikirlerini. *Toplumsal Statik'*i yayınlamasından yaklaşık on yıl sonra !859'da *Türlerin Kökeni Üzerine (On Ihe Origin oflhe Species*) kitabını yayınlanan Charles Danvin'e borçlu olmadığını açıklığa kavuşturur. Bununla birlikte *İlk İlkeler'*in *(First Principles)* (1902/1958) dördüncü baskısına önsözde Spencer, Danvin'in etkisinin bir sonucu olarak bazı fikirlerini değiştirdiğini kabul eder.

cer'a göre, "tüm aşırılık ve tüm eksiklik yani tüm uyumsuzluk kaybolmak zorundadır yani tüm kusurlar kaybolmak zorundadır" (1850/1954:59). En iyi uyum sağlayanın hayatta kalınası görüşünün kötülüğe uygulanmasının bir sonucu olarak Spencer şu karara varır; "ideal insanın en son gelişimi, mantıksal olarak kesindir" (1850/1954:59).

Tartışmayı döndüren Spencer, insani barışın, arzulanıl tatminiyle ortaya çıktığını ve doyumun, insani yeteneklerin çalıştırılmasıyla ortaya çıktığını iddia eder. Böylece insanlar yeteneklerini özgürce çalıştırırlar yani onların özgür olmaları gerekir. Spencer, bu görüş tarafında Tanrıya da başvurur: "Tanrı, onun [insanın] özgür olması gerektiğini amaçlar. Bu nedenle, onun bu özgürlük hakkıdır" (1850/1954:69). O, insanların, *"kişisel hakların güdüsü*"ne doğuştan sahip olduklarını iddia ederek bu görüşü kendisinin yöntembilimsel bireyciliğine dayandırır (Spencer, 1850/1954:86). Üstelik bu özgürlüğün, sadece az sayıda insanın bir hakkı olmaması gerekir çünkü herkes bu yeteneklere sahiptir, tüm bireyler, onları özgürce çalıştırma hakkına sahiptir. Bununla birlikte, kişisel özgürlük üzerinde sınırlar vardır, bunun en önemli nedeni, bir bireyin kendi özgürlüğünü kullanırken başkalarının özgürlüğünü çiğnemesine izin verilemeyeceğidir.

Bununla birlikte bireyler, kendi eylemlerinin başkalarının haklarını çiğnemesine engel olma kapasitesine doğuştan sahip olmadıkları için bu işlevi toplumun yerine getirmesi gerekir. Bu, Spencer'ın, devletin bir rolünün olduğu ancak bu rolün son derece sınırlı olduğu şeklindeki liberter siyasal görüşüne yol açar. Onun görüşünde devletin bireylerin özgürlüğünü koruması gerekir ancak "o, korumaktan fazlasını yapmamalıdır" (Spencer, 1850/1954:264-265). Spencer, devlet için bu sınırlı rolü uygun gördüğü için bazılarının ona yapıştırdığı "laissez-faire kuramcısı" etiketini reddeder.

Kuşkusuz bu'-tür bir liberter görüş, Sepncer'ın evrim ve en iyi uyum gösterenin hayatta kalması üzerine görüşleriyle uyumludur. Devlet, bireysel özgürlüğü korumanın dışında yoldan çekilmeli ve "yasa"ya ve evrimin dinamiğine kendi başına işleme olanağı tanımalıdır:

> Hem mevcut insanlığın esenliğini hem de onun en son mükemmelliğe ulaşmasını, geniş ölçüde canlı evrenin tabi olduğu katı ancak aynı iyiliksever disiplin sağlar: iyilikten yoksun dolayısıyla işleyişinde acımasız olan bir disiplin: kısmi ve geçici ızdıraptan kaçmak için asla ödün vermeyen saadeti-kovalayan bir yasa. Kabiliyetsizin sefilliği, düşüncesizlikten gelen üzüntü, başıboşun açlıktan kıvranması ve birçoklarını "sığlıkta ve yoksullukta" bırakan zayıfların güçlüler tarafından omuzlanması, geniş, ileri görüşlü iyilikseverliğin hükümleridir.
>
> (Spencer, 1850/1954:288-289)

Böylece Spencer, bu tür açlık ve hastalık gibi "sert gerçekliklere" kötülük olarak bakmaz; aksine onlar, "en yüksek iyilikseverlikle dolu olarak görülürler -hastalıklı ebeveynlerin çocuklarını erkenden mezara götüren ve kederli, ayyaş ve kuvvetsiz olanı bir salgının kurbanları olarak seçen aynı iyilikseverlik" (Spencer, 1850/1954:289). Benzer bir şekilde ve daha sert olarak "Toplum, daima sağlıksız, embesil, ağır, bocalayan ve imansız üyelerini boşaltır" (Spencer, 1850/1954:289). Daha doğrudan belirtmek gerekirse, evrimin doğal sürecinin kendi temel yasalarıyla uyum içinde işlemesine izin verildiği sürece sağlıklı olmayanlar, kafasını çalıştırmayanlar, kararlı olmayanlar ve kutsala inanmayanlar, daha büyük toplumun yararı için ortadan kalk-

malıdır ve kalkacaktır. Spencer, bazı dezavantajlıların bakıma gereksinimleri olduğunu tümüyle yadsımaz ancak onlara, "pozitif özel iyilikseverlik" dediği şey yoluyla bakım yapılmalıdır (Offer, 1999).

Böylece Spencer'ın liberter siyasetine dönmekteyiz. Devlet olduğu kadar özel hayırseverler, sefaleti önlemek istemezler çünkü böyle yapmak gelecek kuşaklar için daha büyük sefalete neden olur. Yani eğer uyum göstermeyenin hayatta kalmasına olanak tanınırsa onlar sadece benzer uyum göstermeyen yavrular üreteceklerdir ve bu da sadece, geleceğin toplumları için sorunun büyüklüğünü artıracaktır. Kendilerinin iyilik ettiğini düşünen hem yönetimdeki hem de yönetimin dışındaki insanlar aslında topluma büyük zarar vermektedir. Devletin müdahalesi (ve başka faillerin), sadece, uyum sağlamayanın çoğalmasını cesaretlendirmeye, uyum sağlayanın çoğalmasının cesaretini kırmaya ve doğal evrimin "saflaştırıcı" sürecini durdurmaya hizmet eder. Müdahale edenler, "gelecek kuşaklara sürekli artan bir bedduayı miras bırakır" (Spencer, 1850/1954:290).

Spesifik olarak Spencer, devletin-yönettiği hayırseverliğe (veya bu nedenle herhangi bir hayırseverliğe) ve devletin-yürüttüğü eğitime karşıdır. O, yönetimin, çöp temizleme gibi sağlık önlemlerine katılmasına bile karşıdır Spencer, eserleri boyunca devlet müdahalesinin kötülükleri temasım ele alır. Sonunda, yönetim müdahaleden çekinmelidir çünkü bu tür bir müdahale, evrimin doğal sürecini aksatmasının yanında bireysel hakları da kısıtlar: "Yönetimin bir vatandaştan, o vatandaşın haklarının etkili bir şekilde savunulması için gerekli olandan daha fazla vergi alması, onun haklarını çiğnemektir" (Spencer, 1850/1954:333). Spencer"ın amaçladığı, "bir birey varlıkla aynı [evrimsel] sistem üzerinde örgütlenen bir topluırf'dur (1850/1954:403).

Spencer, otobiyografisinde, kendisinin liberter görüşünün ("sahici liberalizm") "modem çarpıtılması" yoluyla bozulmasına karşı sövüp sayar; bu çarpıtma "onlara, oy verme biçiminde sözde özgürlükler verirken... hem kısıtlamalar ve komutlar yoluyla hem de onların gelirlerinin büyük kısımlarını alarak, onların bireysel olarak istedikleri biçimde değil kamu görevlilerinin istedikleri biçimde harcama yapmaları yoluyla özgürlüklerini fiili olarak azaltmaktadır" (1904a:487-188). Spencer başka yerlerde. karşıtlığı şu şekilde betimledi: "Liberalizm alışıldığı gibi Devlet-zorlaması karşısında birey özgürlüğünü savunur" (1892/1965:5).

Spencer (1873/1961), görüşünün eleştirilerine yanıt olarak fakirlerin ve toplumun diğer şanssız üyelerinin düşmanı olarak görülmekten duyduğu sarsıntıyı ifade etti. O, kendisini bundan daha merhametli olarak gösterir. O, kendisinin tembellik taraftarı olmadığını, şanssızların sorunlarıyla ilgilenmek için "uygun araçlari'm kullanılmasının taraftarı olduğunu iddia eder. Elbette, bir kimse, Spencer'ın kendisinin, "çalışkan ve tutumlu emekçi, serserinin çilesini çekmeyebileceği şeye katlanmak zorundadır" şeklinde ifade ettiği endişesi gibi görüşlerin ışığında böyle bir iddianın inandırıcılığından kuşkulanır (Spencer, 1892/1965:113). Açıkça, Spencer, yoksulluk yardımı alanları fazlaca dikkate almadı ve çok çalışanların, fakirler için ödeme yapmak zorunda olmamaları gerektiğini arzu etti; bunun olası sonucu, fakirlerin çile çekmelerine ve en sonunda ölmelerine müsaade edilmesi olacaktı.

Açıkça, Spencer'ın, devlet müdahalesine karşı olması, toplumun herhangi bir radikal (örneğin sosyalist, komünist) değişimine kesinlikle karşı olması demektir. O, amaçlı olamayan evrimci değişimlerin uzun tarihi üzerinde odaklanmasıyla sosyolo-

jinin, “toplumsal kötülükler, radikal çarelere izin verir” şeklindeki anlayışın kötüye kullanılışına yardımcı olacağına inanır (Spcncer, 1873/1961:19). Toplumlar, insanın yapımıyla değil ve kesinlikle insanın yıkımı ve yeniden yapımıyla değil yavaş bir evrimle ortaya çıkar. Spencer'ın kapitalist devlet tarafından uygulanan denetimlerden korkuları, onun kölelik ve despotlukla eşit gördüğü sosyalist denetim hakkındaki korkularıyla karşılaştırıldığında önemsizdi. Spencer, bu görüşün bir sonucu olarak sosyalizmi, askeri toplumlarla ilişkilendirir ve sosyalizmin, “toplumun tipinin ağırlıklı olarak endüstriyel hale geldiği kadar hızlı bir şekilde olağan olmasının sona ereceğini” ileri sürer (1908c:577).

Spencer, insanlara, şeyleri eşit paylaştırma taraftarı olmadığını aksine “herkese arzu ettiği nesneleri elde etme fırsatı” verdiğini ileri sürerek kendi ideal toplumunu sosyalistler ve komünistlerinkinden ayırdı (Spencer, 1850/ 1954:118). Spencer, sosyalizmin, insan doğasının içsel bir parçası olarak gördüğü bencilliğe karşı olduğunu düşünür. Bencil insanların kendi fazla üretimlerini gönüllü olarak başkalarına vereceklerini beklemek gerçekçi değildir; bencil insanlar, bencil olmayan bir sistemi üretmezler. Bununla ilişkili olarak bu bölümde daha önce gördüğümüz gibi Spencer’a göre insanlar, “kişisel haklara yönelik bir güdü”ye doğuştan sahiptir ve bu güdülerden biri, onun insan doğasının bir öğesi olarak gördüğü mülkiyet arzusudur. Bu nedenle sosyalizm, insan doğasının bu öğesinin karşısında durur ve sonuç olarak varlığını sürdüremez.

Spencer'ın sosyalizme ve komünizme karşıtlığı aynı zamanda onun herhangi bir ani veya devrimci değişime karşıtlığıyla ilişkilidir. Bu, evrimin, kademeli bir süreç olduğu ve olması gerektiğine dair çoğu kez ifade edilen görüşe dayanır. Ani değişim sadece evrimi ihlal etmez aynı zamanda çok yavaş bir şekilde değişen insan doğasıyla uyumlu olmayan radikal olarak değiştirilmiş bir topluma yola açar.

Daha önce ana hatları belirtilen ahlaki ve siyasal görüşlerin yanısıra birçok başka görüşleri, Jonathan Turner’ın (1985b) ileri sürdüğü gibi birçok sosyologu, Spencer’ın kuramsal bakış açısını reddetmeye yöneltti. Yani çoğu kez liberal veya radikal çağdaş sosyoloji kuramcıları, Spencer’ın öğütlediği muhafazakâr ahlak ve siyaset türünü reddetme eğilimi gösterirler. Onların, onun ahlak ve siyasetini reddetmeleri, onun sosyoloji kuramını reddetmelerine yol açtı. Tumer’ın, bunun, bir kuramı reddetmek için iyi bir neden olmadığı şeklindeki görüşüne katılıyoruz. Yani bir kimse, bir kuramı, sırf onu oluşturanın ahlakına veya siyasetine karşı çıktığı için reddetmemelidir. Bununla birlikte onun bilimsel sosyolojisini, onun ahlaki ve siyasal görüşlerinin şekillendirdiği ve bozduğu şeklindeki düşünce temelinde Spencer’ın kuramını sorgulamanın başka bir nedeni vardır. Bizim bakış açımızdan Spencer’ın “bilimsel” sosyolojisi ile onun ahlaki ve siyasi görüşleri arasında kuşkulu bir uyum vardır. Aslında, Spencer’ın bilimsel olma iddiasının, onun eserlerinin, ahlaki ve siyasal eğilimlerinin yanlılığıyla bozulduğu ileri sürülebilir. (Kuşkusuz, Marx, Weber, Simmel ve birçok başka klasik kuramcı hakkında benzer şeyler söylenebilir.) Spencer, sosyologları, eserlerinde yanlı olmalarıyla ilgili olarak uyarmıştır ancak Spencer'ın sosyoloji kuramının onun kendi yanlılıklarıyla zayıfladığı açıkça görülür. Böylece, Spencer'ın eserlerini sorgulamamıza neden olan onun spesifik ahlakı veya siyaseti değil bunların, onun kuramını yanlılaştırdığı ve bozduğu gerçeğidir.

Bununla birlikte Spencer'ın sosyoloji kuramında, ona çoğu zaman verilen değerden daha fazla meziyetin bulunduğu gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Bu bölüm boyunca onun meziyetli fikirleri, çözümlenmiş ve vurgulanmıştır.

Özet

Herbert Spencer, sosyoloji kuramının "tarihöncesi"nde diğer önemli bir şahıs olan Auguste Comte'unkinden daha güçlü bir kurama sahiptir ve onun eserleri daha çağdaş bir öneme sahiptir. Onların kuramlarının bazı benzerlikleri (örneğin pozitivizm) ancak çok daha fazla farklılıkları (örneğin Comte'un pozitivist bir dine inancı ve Spencer'ın herhangi bir genelleşmiş denetim sistemine karşıtlığı) vardır.

Spencer, içinden bir evrim kuramı çıkarsadığı bir dizi genel ilke önerir: artan bütünleşme, heterojenlik ve hem yapıların hem de işlevlerin belirliliği. Gerçekten de Spencer'a göre sosyoloji, toplumların evriminin araştırılmasıdır. Spencer, sosyolojiyi bir bilim olarak meşrulaştırmaya çabaladığı halde o aynı zamanda sosyolojinin, biyoloji (özellikle en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması) ve psikoloji (özellikle duyguların önemi) gibi diğer bilimlerle bağlantılı olmasını ve onlardan yararlanması gerektiğini düşündü. Spencer, psikolojiye ilgisinin bir parçası olarak toplumun araştırılmasına yöntembilimsel-bireyci yaklaşımını geliştirdi.

Spencer, sosyolojinin bir bilim olarak karşı karşıya bulunduğu birtakım yöntembilimsel zorluklara değinir. O, özellikle sosyologların üstesinden gelmek zorunda oldukları çeşitli yanlılıklarla ilgilendi -eğitimsel, yurt sevgisine dayalı, sınıfsal, siyasal ve teolojik. Bu yanlılıkları dışarıda tutmayı amaçlayan Spencer, sosyoloji için "değerden-bağımsız" bir görüşü açıkça ifade eder. Spencer, özsel eserlerinin çoğunda karşılaştırmalı-tarihsel yöntemi kullanır.

Toplumun evrimi, Spencer'ın sosyolojisinde merkezi bir yer işgal eder. Spencer, toplumun evrimini çözümlemesinde daha önce sözü edilen evrimin üç genel boyutunun- artan bütünleşme (büyüklüğün artışı ve insan kitlelerinin birleşmesi), heterojenlik ve belirlilik (burada sınırları açıkça çizilmiş kurumlar)- yanısıra dördüncü bir boyutu -toplumsal grupların artan uyumu- ele alır. Spencer, evrimci toplumsal kuramında, başka şeylerin yanısıra, basit toplumlardan birleşik toplumlara ve askeri toplumlardan endüstriyel toplumlara doğru hareketin izini sürer.

Ayrıca Spencer bir dizi etik ve siyasal fikri açıkça ifade eder. Spencer, yöntembilimsel bireyciliğiyle uyumlu olarak insanların yeteneklerini özgürce çalıştırmaları gerektiğini ileri sürer; onların özgürlüklerinin olması gerekir. Devletin tek rolü, bireysel özgürlüğün korunmasıdır. Bu tür bir *laissez-faire* siyasal bakış açısı, Spencer'ın evrim ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması üzerine fikirleriyle çok iyi uyum içindedir. Spencer'ın toplumun kademeli evrimiyle ilgili bakış açısı dikkate alındığında o, toplumun sorunlarına herhangi bir radikal çözüm (örneğin komünizm) fikrini de reddeder.

B Ö L Ü M **6**

Kari Marx

Bölümün Ana Hatları

Giriş
Diyalektik
Diyalektik Yöntem
İnsan Potansiyeli
Yabancılaşma
Kapitalist Toplumun Yapıları
Tarihin Maddi Kavranışı
Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri
Marx'ın Ekonomi Bilimi: Bir Örnck-Olay İncelemesi
Komünizm
Eleştiriler

Giriş

Marx, en ünlü eseri olan *Komünist Partisi Manifestosu*'na *(The Manifesto of the Communist Party)* (Marx ve Engels 1848/1948) şu satırla başladı: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor, komünizm hayaleti." Aynı hayaletin Marx hakkındaki anlayışımıza da musallat olduğu söylenebilir. Marx'ın fikirlerini, ilham verdikleri siyasal hareketlerden ayırmak zordur. Hal böyleyken, Tom Rockmore'un (2002:96) söylediği gibi, "Marx'ı Mancizm'den kurtarmamız gerekir."

Çokları için Marx ciddi araştırma gerektiren bir düşünürden çok bir ikon haline gelmiştir. Onun adının simgeleşmiş olması, fikirlerinin anlaşılmasını karmaşıklaştırmaya yol açar. Kendsinden sonra siyasal hareketlere ve toplumsal sistemlere adını veren, görüşlerini inceleyeceğimiz tek kuramcı Marx'tır. Çoğunlukla o, gerçekte onun eserlerini asla okumamış olan insanlar tarafından övüldüğü kadar eleştirilir. Kendi izleyicileri arasında bile Marx'm fikirleri sıklıkla "insanların afyonu" ve "proletarya diktatörlüğü" gibi sloganlara indirgenir ancak bu sloganların Marx'ın kuşatıcı kuramı içindeki rolü unutulur.

Marx'ın toplum kuramının eksik anlaşılmasının birçok nedeni olduğu halde temel neden, Marx'ın kendi toplum kuramım asla tamamlamamış olmasıdır. O, meslek yaşantısının başlarında, ekonomi, hukuk, ahlak, politika ve benzeri üzerine müs-

takil eserler yayınlamayı daha sonra ise "özel bir eserde, parçalar arasındaki ilişkiyi göstermek için onları bir kez daha bağlantılı bir bütün olarak sunmayı planladı'' (Marx, 1932/1964:280). O, bu son eseri hiç yazmadı hatta ekonomi konusunda müstakil eserini asla tamamlamadı. Bunun yerine onun zamanının çoğunu, araştırma, gazetecilik, politik etkinlik ve arkadaşlarla ve karşıtlarla bir dizi daha az önemli entelektüel ve politik tartışma aldı.

Buna ek olarak, Marx özellikle politik kitapçıklarında açık ve ilham verici düzyazılar yazabileceği halde çoğunlukla, karmaşık felsefi geleneklere dayanan bir söz dağarcığı benimsedi ve bu terimleri kendine özgü kullanımı için örtük bir şekilde yeniden tanımlayarak onların anlaşılmasını daha da zorlaştırdı. Vilfredo Pareto, Marx'ın klasik eleştirisini, onun kelimelerini yarasalarla ilgili bir hikayeyle karşılaştırarak yaptı.Birileri yarasaların kuş olduklarını söylediklerinde onlar, "Hayır, biz fareyiz" diye çığlık atacaklardı. Birileri yarasaların fare olduklarını söyledikleri zaman ise onlar, kuş olduklarını iddia edeceklerdi.Bir kimse, Marx'ın ne tür yorumunu yaparsa yapsın başkaları onun alternatif yorumlarını sunabilir. Örneğin, bazıları Manc'ın insan potansiyeli üzerine erken eserlerini vurgular ve onun politik ekonomisini daha az önemli görür (örneğin bkz. Ollman. 1976; Wallimann, 1981; Wartenberg, 1982). Başkaları. Marx'ın toplumun ekonomik yapıları üzerine sonraki eserlerini vurgular ve bu eserleri insan doğası hakkındaki büyük ölçüde felsefi olan önceki eserlerinden farklı görür (bkz. Althusser, 1969; Gandy, 1979; McMurty, 1978).' Manc'ın yakın zamanlardaki bir yorumcusu bu bölüme de uygun düşen şu yorumu yapmıştır: "Bu bölümde neredeyse her paragrafın ardından, Mant'ın diğer bilgili ve etkili okurlarının, bu pragrafın vurgusu ve özü açısından niçin yanlış olduğunu düşündüklerini betimleyen üç özlü paragraf gelebilirdi" (R. Miller, 1991:105). Elbette, farklılaşan yorumların herhangi bir anlaşmazlığı aşırı kavgacı hale getiren politik sonuçları vardır.[2]

Bu sorunlara karşın, Manc'ın kuramları, sosyolojinin en üretken ve önemli araştırma programlarından birini üretmiştir. Marx 1883'te öldüğünde onun cenazesine katılan onbir kişi, onun ardından Engels'in yaptığı şu övgüye inanmış görünüyordu: "Onun adı ve eseri çağlar boyunca varlığım sürdürecektir." Ama yine de, Engels'in haklı olduğu görülmektedir. Onun fikirleri, onu eleştirenlerden birinin bile "şimdi hepimiz Marxistiz" (P. Singer, 1980:1) diye itiraf edeceği kadar etkili olmuştur. Hannah Arendt'in (2002:274) yazdığı gibi, Marx unutulmuş görünüyorsa, bunun "nedeni, Manc'ın ortaya koyduğu düşünce ve yöntemlerin terk edilmesi değil onların, kökenlerinin artık hatırlanmayacak kadar aksiyomatik hale gelmiş olmalarıdır."

Bu nedenlerle, sosyolojide çalışanlar için Marx'a dönüşün çok verimli olduğu kanıtlanmıştır. Marx üzerinde düşünmek, sosyolojinin ve aslında toplumumuzun garanti gördüklerini berraklaştırmaya yardımcı olur. Marx'ın yeniden keşfedilişleri ve yorumlanışı, çoğu zaman sosyolojiyi yenilemiş ve yabancılaşma, küreselleşme ve çevre gibi konular hakkında taze bir bakış açısına yol açmıştır (Foster, 2000).

Farklı yorumlara karşın Marx'ın temel ilgiyi, eşitsizliğin tarihsel temeline özellikle kapitalizm içinde aldığı eşsiz biçime gösterdiği konusunda genel bir anlaşma [1]

[1] Buradaki yaklaşıra, Marx'm insani potansiyel üzerine erken eserleri ile kapitalist toplumun yapılan üzerine sonraki eserleri arasında bir süreksizlik olmadığı kabulüne dayanır- yani onun, kapitalizmin ekonomik yapılannı incelemesi yoluyla erken fikirlerinde kesinlikle değişiklik yapılmış olsa bile bu erken fikirleri en azından örtük olarak sonraki eserlerinde devam etmektedir.

[2] Joseph Stalın'in Sovyetler Birliği'nde Mant'ın "doğru" yorumuyla ilgili bir sorun yoktu. Stalin'in kendisi yonımu belirledi ve Leon Trotsky gibi bu yoruma katılmayanların tümünü vahşice ortadan kaldırdı.

vardır. Bununla birlikte Marx'ın yaklaşımı, inceleyeceğimiz birçok kuramdan farklıdır. Marx'a göre, toplumun nasıl işlediğiyle ilgili bir kuram kısmi bir kuramdır. Çünkü onun aradığı, toplumun nasıl değiştirileceğiyle ilgili bir kuramdır. Böylece, Marx'ın kuramı, kapitalizm içinde eşitsizliğin çözümlenişiyle ve kapitalizmin nasıl değiştirileceğiyle ilgilidir.

Kapitalizm yerküreyi egemenliği altına aldıkça ve en önemli komünist alternatifler kayboldukça, bazı kimseler, Manc'ın kuramının geçerliliğini kaybettiğini ileri sürebilir. Bununla birlikte, Marx'ın kapitalizmle ilgili bir çözümleme sağladığını bir kez kavradığımızda onun kuramlarının bugün her zamankinden daha fazla geçerli olduğunu anlarız (McLennan, 2001:43). Marx, kapitalizmin kriz eğilimlerini açığa çıkarabilen, onun kalıcı eşitsizliklerine dikkat çeken ve başka hiçbir şeyi olmasa bile kapitalizmin verdiği sözleri tutmasını isteyen bir kapitalizm tanısı ortaya koyar. Marx örneği bize kuramın önemini gösterir. Kuramların özel tahminlerinin tersi kanıtlansa bile -Marx'ın yakında olacağına inandığı proletarya devrimi gerçekleşmemiş olsa bile- kuramlar, mevcut toplumumuza bir alternatif .olarak değer taşırlar. Kuramlar bize neyin meydana geleceğini söylemeyebilir ancak onlar, neyin olması gerektiğinin tartışmasını yapabilir ve kuramın hayal ettiği değişime yönelik bir plan uygulamamıza veya kuramın öngördüğü değişime direnmemize yardımcı olabilir.

Diyalektik

Vladimir Lenin (1972:180), hiç kimsenin, önceden Alman felsefeci G. W. F. Hegel'i anlamaksızın Manc'ın eserini tümüyle anlayamayacağını söylemiştir. Biz ancak bu durumun bizim için geçerli olmamasını umabiliriz çünkü Hegel, o zamana kadar bilerek en zor yazmış olan felsefecilerden biriydi. Yine de Marxçılığın merkezinde olan diyalektik kavrayışını değerlendirmek için Hegel'i bir ölçüde anlamamız gerekir.

Diyalektik bir felsefe düşüncesi, yüzyıllardır varolmuştur (Gadamer, 1989). Onun temel fikri, çelişkinin merkeziliğidir. Çoğu felsefe ve aslında sağduyu, çelişkileri hatalar olarak değerlendirdiği halde diyalektik bir felsefe, çelişkilerin gerçeklikte varolduğuna ve gerçekliği anlamanın en uygun yolunun bu çelişkilerin gelişimini incelemek olduğuna inanır. Hegel, çelişki fikrini, tarihsel değişimi anlamak için kullandı. Hegel'e göre, tarihsel değişimi, gerçekliğin özü olan çelişkili anlayışlar, çelişkileri çözüme kavuştunna çabalarımız ve gelişen yeni çelişkiler yönlendirir.

Marx, aynı zamanda, tarihsel değişim için çelişkilerin merkezi öneminin olduğunu kabul etti. Biz bunu, "kapitalizmin çelişkileri" ve "sınıf çelişkileri" gibi çok bilinen formülleştirmelerde gömlekteyiz. Bununla birlikte, Marx, Hegel'demfarklı olarak, bu çelişkilerin kavrayışımızda yani zihnimizde çözülebileceğine inanmadı. Böyle olmaktansa,_Marx*a göre, bu çatışmalar, gerçek, varolan çatışmalardır (Wilde, 1991:277). Marx'a göre, bu tür çatışmalar, koltuğunda oturan felsefeci tarafından değil toplumsal dünyayı değiştiren ölüm-kalım mücadelesi tarafından çözüme kavuşturulur. Bu, çok önemli birdönüşüimdü çünkü Marx'ın, diyalektiği, felsefenin alanından maddi dünyada temelleri olan toplumsal ilişkilerin araştırılması alanına taşımasına olanak sağladı. Diyalektik yaklaşımın, çoğu sosyologun sahip olduğu düşünme biçiminden çok farklı olmasına karşın Marx'ın eserini sosyoloji için çok geçerli hale getiren bu odaklanmadır. Bu diyalektik, toplumsal gerçekliğin çeşitli düzeylerinin kaynaşmış bir

bütünün içinde birbirine geçme biçimlerine yönelik daha geleneksel sosyolojik ilgiden çok toplumsal gerçekliğin çeşitli düzeyleri arasındaki çelişkilere ve çatışmalara yönelik bir ilgiye yol açar.

Örneğin, kapitalizm içindeki çelişkilerden biri, işçiler ile fabrikalara ve işin işin yapılmasında kullanılan diğer üretim araçlarına sahip olan kapitalistler arasındaki ilişkidir. Kapitalist, işçilerin emeğinden kar etmek amacıyla işçileri sömürmek zorundadır. Kapitalistlerin tersine işçiler, karın en azından bir kısmını kendilerinde tutmak isterler. Marx. bu çelişkinin, kapitalizmin merkezinde olduğuna ve kapitalistler, küçük şirketleri iş dünyasının dışına çıkmaya zorlama yoluyla daha fazla insanı işçi haline getirdikçe ve aralarındaki rekabetin kapitalistleri kar etmek için, işçileri daha fazla sömürmeye zorladıkça daha da kötüleşeceğine inandı. Kapitalizm büyüdükçe sömürülen işçilerin sayısı olduğu kadar sömürülme derecesi artar. Bu çelişki, felsefe yoluyla değil sadece, toplumsal değişme yoluyla çözüme kavuşturulabilir. Sömürü düzeyinin artma eğilimi, işçilerin giderek artan direnişine yol açar. Direniş, daha fazla sömürüye ve baskıya neden olur ve olası sonuç, iki sınıfın karşı karşıya gelmesidir (Boswell ve Dixon, 1993).

Diyalektik Yöntem

Marx'ın gerçek, varolan çelişkiler üzerinde odaklanması, toplumsal fenomenleri araştırmaya yönelik "diyalektik" olarak da adlandırılan özel bir yönteme yol açtı (T. Ball, 1991; Friedrichs, 1972; Ollman, 1976; L. Schneider, 1971; Starosta, 2008).

Olgu ve Değer

Diyalektik çözümleme içinde toplumsal değerler, toplumsal olgulardan ayrılmaz. Birçok sosyolog, kendi değerlerinin, toplumsal dünyadaki olgularla ilgili araştırmalarından ayrılabileceğine ve ayrılması gerektiğine inanırlar. Diyalektik düşünüre göre, değerlerin, toplumsal dünyanın araştırılmasının dışında tutulması sadece olanaksız değildir aynı zamanda arzu edilmez çünkü böyle yapmak, insanların karşılaştıkları sorunlara cevaplar aramalarında onlara pek yardımcı olmayan tutkusuz, insanca olmayan bir sosyoloji üretir. Olgular ve değerler, kaçınılmaz olarak içiçe bulunur ve bunun sonucu, toplumsal fenomenlerin araştırılmasının değer-yüklü olmasıdır. Bu nedenle Marx'ın kapitalist toplumu çözümleyişinde tutkusuz olması mümkün değildi, mümkün olsa bile arzu edilir değildi. Ancak Marx'ın araştırdığı şeye duygusal bağlılığı, onun gözlemlerinin kusurlu olduğu anlamına gelmiyordu. Marx'ın bu konular hakkındaki tutkulu görüşlerinin, ona kapitalist toplumun doğasıyla ilgili benzersiz bir anlayış sağladığı bile ileri sürülebir. Daha az tutkulu bir gözlemci, sistemin dinamiğini daha az derinlemesine araştırabilirdi. Aslında, bilim insanlarının eserlerinin incelenmesi, tutkusuz bilim insanının büyük ölçüde bir mit olduğunu ve en iyi bilim insanlarının, fikirlerini en fazla tutkuyla ve bağlılıkla benimseyenler olduğunu gösterir (Mitroff, 1974).

Karşılıklı İlişkiler

Diyalektik çözümleme yöntemi, toplumsal dünyanın çeşitli parçaları arasında basit, tek-yönlü bir neden-sonuç ilişkisi görmez. Diyalektik düşünüre göre, neden-sonuç

düşünürlerinin sıklıkla ileri sürdüklerinin tersine, toplumsal etkiler asla basit bir şekilde tek yönlü işleyişe sahip değildir. Diyalektikçiye göre, bir etmenin diğer bir etmen üzerinde bir etkisi olabilir ancak sonrakinin önceki üzerinde eşzamanlı bir etkisinin olacağı aynı şekilde muhtemeldir. Örneğin, işçilerin kapitalistler tarafından artan sömürülmeleri, işçilerin artarak tatmin olmayışlarına ve daha militan olmalarına neden olabilir ancak proletaryanın artan militanlığı, kapitalistlerin, işçilerin direnişini bastırmak amacıyla daha da fazla sömürgeci hale gelerek tepki vermelerine de neden olabilir. Bu tür bir düşünce, diyalektikçinin, toplumsal dünya içinde nedensel ilişkileri asla dikkate almaması anlamına gelmez. Bu düşüncenin anlamı, diyalektikçi düşünürlerin, nedensellikten söz ettiklerinde, toplumsal etmenler arasındaki karşılıklı ilişkileri olduğu kadar parçası oldukları toplumsal yaşamın diyalektik bütünlüğünü hesaba katmalarıdır.

Geçmiş, Şimdi, Gelecek

Diyalektikçiler, sadece, çağdaş dünyadaki toplumsal fenomenlerin ilişkileriyle ilgilenmezler aynı zamanda bu çağdaş gerçekliklerin hem geçmişteki hem de gelecekteki toplumsal fenomenlerle ilişkisiyle ilgilenirler (Bauman, 1976:81). Bu durumun diyalektik bir sosyoloji için iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, diyalektikçi sosyologlar, Marx'ın (1857-1858/1954) modem kapitalizmin kaynaklarını araştırmasında yaptığı gibi çağdaş dünyanın tarihsel köklerini araştırmaya ilgi gösterirler. Aslında diyalektikçi düşünürler, çokça tarihsel araştırma yapmadaki başarısızlığı nedeniyle modem sosyolojiye yönelik bir hayli eleştireldirler. Bu bakımdan Marx'ın düşüncesinin iyi bir örneği, *Louis Bonaparte 'm Onsekizinci Brumeri*nden alınan şu ifadelerde bulunmaktadır:

> Tarihi insanlar yapar ancak onu kendi istedikleri gibi yapmazlar; onu, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşılaşılan, belirlenmiş ve geçmişten aktarılan koşullar içinde yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyinleri üzerine bir kâbus gibi çöker.
>
> (Marx. 1852/1970:15)

İkincisi, birçok diyalektikçi düşünür, toplumun gelecekteki olası yönelimlerini anlamak amacıyla mevcut toplumsal eğilimlere uyum sağlar. Gelecekteki olasılıklara yönelik bu ilgi, diyalektik sosyolojinin doğasının politik olmasının temel nedenlerinden biridir. Bu, yeni olasılıklara hayat verecek pratik etkinlikleri cesaretlendirmeye duyulan bir ilgidir. Bununla birlikte, diyalektikçiler, gelecekteki bu dünyanın doğasının sadece, çağdaş dünyanın titiz bir incelenişi yoluyla kavranabileceğine inanırlar. Onların görüşü, geleceğin kaynaklarının şimdinin içinde varolduğu şeklindedir.

Kaçınılmazlığın Olmayışı

Şimdi ve gelecek arasındaki diyalektik ilişki görüşü, geleceğin şimdi tarafından belirlendiğini ima etmez. Terence Ball (1991) Marx'ı "tarihsel bir kaçınılmazcı" olmaktan çok "politik bir olanakçı" olarak betimler. Toplumsal fenomenler sürekli hareket ettikleri için toplumsal dünya basit, belirlenimci bir modele uymaz. Gelecek, günümüzün bir modeline dayanabilir ancak kaçınılmazlığa dayanmaz.[3] Marx'ın tarihsel araştırmaları, ona, insanların seçim yaptıklarını ancak bu seçimlerin sınırlı olduğunu göstermiştir. Örneğin, Marx, toplumun sınıf savaşına girdiğini ve insanların ya "bütünüyle toplumun devrimci yeniden oluşturulması içinde ya da çarpışan sınıfların beraberce [5]

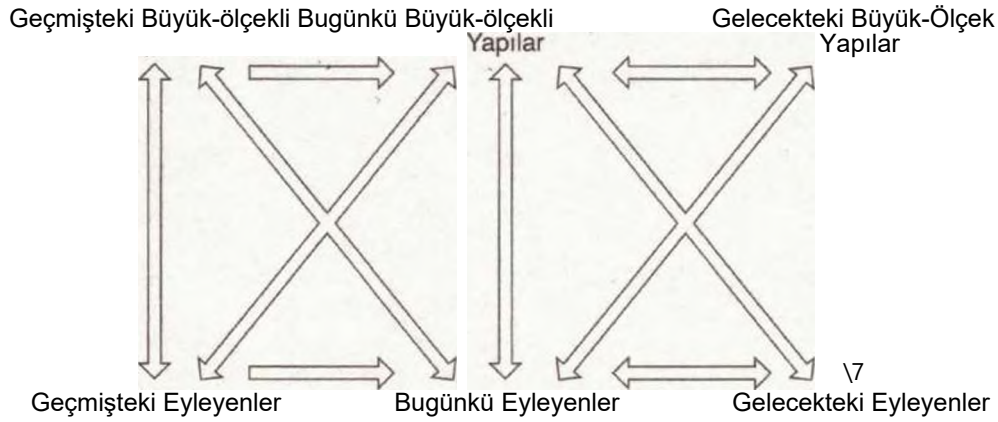
[5] Bununla birlikte Marx. ara sıra sosyalizmin kaçınılmazlığını tartışır.

çöküşü" içinde yer almayı seçebıldiklerine inandı (Marx ve Engels 1848/1948). Marx, geleceğin komünizme dayanacağını umdu ve buna inandı ancak o, işçilerin onun gelmesini edilgen bir şekilde bekleyebileceklerine inanmadı. Komünizm sadece, işçilerin seçimleri ve mücadeleleri yoluyla gelecektir.

Belirlenimci bir şekilde düşünmeye yönelik bu isteksizlik, diyalektiğin en iyi bilinen modelini -tez, antitez, sentez- sosyolojik kullanım için yetersiz hale getirir. Bu basit model, toplumsal bir fenomenin kaçınılmaz olarak karşıt bir biçim doğuracağı ve ikisi arasındaki çatışmanın yeni, sentetik bir toplumsal biçime yol açacağı anlamına gelir. Ancak gerçek dünyada kaçınılmazlıklar yoktur. Üstelik toplumsal fenomenler, bazı Marxistlerin benimsedikleri basit tez, antitez ve sentez kategorilerine kolayca ayrılmazlar. Diyalektikçiler, büyük soyutlamalardan çok gerçek ilişkileri incelemeye ilgi gösterirler. Büyük soyutlamaları ele almaya yönelik bu isteksizlik, Marx'ı Hegel'den uzaklaştırdı ve Marx'ın, günümüzde diyalektiğin tez, antitez, sentez biçimindeki aşırı basitleştirilmesini reddetmesine yol açardı.

Eyleyenler ve Yapılar

Diyalektikçi düşünürler, eyleyenler ile toplumsal yapılar arasındaki dinamik ilişkiye de ilgi gösterirler. Marx, toplumsal çözümlemenin başlıca düzeyleri arasındaki süregiden etkileşimi kesinlikle dikkate aldı. Manc'ın düşüncesinin merkezinde, insanlar ile onların yarattıkları büyük-ölçekli yapılar arasındaki ilişki bulunur (Lefebvre, 1968:8). Bu büyük-ölçekli yapılar, bir taraftan, insanlann kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olurken diğer taraftan, insanlığa yönelik şiddetli bir tehdidi temsil ederler. Ancak diyalektik yöntem, bundan daha da karmaşıktır çünkü şimdiye kadar gördüğümüz gibi, diyalektikçi geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki şartları -hem eyleyenler hem de yapılar- dikkate alır. Şekil 6.1, bu aşın karmaşık ve sofistike bakış açısının basitleştirilmiş bir şematik temsildir.



ŞEKİL 6.1 *Sosyolojik Olarak Geçerli Diyalektiğin Şematik Temsili*

KARL MARX

Kısa Yaşam Öyküsü

Kari Marx, 5 Mayıs 1818'de Prusya. Trier'de doğdu (Beilharz, 2005e). Bir hukukçu olan babası, aileye tipik bir orta sınıf yaşantı sağladı. Hem annesi hem de babası haham ailelerin soyundandı fakat Karl Marx çok gençken babası, iş ilişkileri nedeniyle Lutherciliğe geçti. Maıx 1841'de, Hegel ve ustalarını destekleyen ancak ona yönelik eleştirel bir tutuma da sahip olan Genç Hegelcilerin yoğun olarak etkiledikleri bir okul olan Berlin Üniversitesi'ndeıı doktora derecesi aldı. Marx'ın doktorası, yavan bir felsefi tezdi fakat kendinden sonra gelen birçok fikri öngördü. O. mezuniyetten sonra liberal-radikal bir gazetede bir yazar oldu ve on ay içinde onun baş editörü oldu. Bununla birlikte, siyasal yönelimleri nedeniyle gazete bundan kısa bir süre sonra hükümet tarafından kapatıldı. Bu dönemde yayınlanan ilk denemeler, Marx'a yaşantısı boyunca kılavuz olacak birtakım görüşleri yansıtmaya başladı. Bu görüşler, demokratik ilkeler, insancılık ve gençlik idealizmiyle birlikte serbestçe saçıldı. O, Hegelci felsefenin soyutluğunu, Ütopyacı komünistlerin naif rüyalarını ve olgunlaşmamış olarak kabul ettiği siyasal eylem konusunda ısrar eden aktivistleri reddetti. Marx. bu aktivistleri reddederek hayatı boyunca kendisini adadığı çalışmalara zemin hazırladı:

> Pratik çabalar hatta kitleler tarafından ortaya konulanlar bile, tehlikeli olur olmaz şiddetle bastırılabilir fakat bizim zekâmızı aşan ve inancımızı ele geçirmiş olan fikirler, aklın bilincimizi kendilerine bağladığı fikirler, üzüntü yaşamadan kendilerinden kurtulmanın mümkün olmadığı zincirlerdir, onlar sadece kendilerine boyun eğerek aşılabilecek şeytanlardır.
>
> (Marx, 1842/1977:20)

Marx, 1843'te evlendi ve kısa zaman sonra Paris'in daha liberal atmosferi için Almanya'yı terk etmeye zorlandı. Orada Hegel ve destekçilerinin fikirleri ile boğuşmayı sürdürdü fakat iki yeni fikir dizisi ile de karşılaştı -Fransız sosyalizmi ve İngiliz politik ekonomisi. Onun entelektüel yönelimini biçimlendiren, Hegelcilik, sosyalizm ve politik ekonomiyi özgün bir biçimde birleştirmesiydi. Bu noktada, onun yaşam boyu dostu, destekleyicisi ve çalışma arkadaşı olan kişiyle -Friedrich Engels- karşılaşmasının büyük önemi vardı (Carvar, 1983). Bir tekstil üreticisinin oğlu olan Engels, işçi sınıfının karşılaştığı koşullara yönelik eleştirel bir tutuma sahip olmuştu. Marx'ın işçi sınıfının sefaletinden duyduğu acının çoğu, Engels'i ve fikirlerini keşfetmesinden kaynaklandı. Engels ve Marx 1844'te Paris'in ünlü bir kahvesinde uzun bir konuşma yaptılar ve yaşam boyu süren bir ilişkinin temelini attılar. Bu konuşma hakkında Engels şöyle söyledi. "Tüm kuramsal alanlarda tamamen anlaştığımız belirginleşti... ve ortak çalışmamız o tarihten itibaren başladı" (McLellan, 1973:131). Sonraki yıl, Engels dikkat çekici bir eser olan İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu'nu yayınladı. Marx, bu dönem içinde Kutsal Aile (1845/1956) ve Alman İdeolo-

jisi'ni (1845-1846/1970) (her ikisi de Engels ile birlikte yazıldı) içeren birtakım muğlâk eserler yazdı (birçoğu o hayattayken yayınlanmadı), o, aynı zamanda, onun ekonomi alanı ile artan meşguliyetinin iyi bir habercisi olan 1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmalarını (1932/1964) hazırladı.

Marx ve Engels, kuramsal bir yönelimi paylaşmalarına karşın, bu iki insan arasında birçok farklılık vardı. Marx, kuramsal olmaya eğilimliydi, düzensiz bir entelektüel ve önemli ölçüde ailesiyle ilgiliydi. Engels pratik bir düşünürdü, düzenli ve tertipli bir işadamı ve aile kuruınuna inanmayan bir kişiydi. Marx ve Engels, aralarındaki farklılıklara karşın, ortak kitaplar ve makaleler yazmalarını ve radikal örgütlerde beraber çalışmalarını sağlayan yakın bir birliktelik oluşturdular. Engels, Marx'a yaşantısının geri kalanı boyunca destek verdi böylece Marx kendisini onun entelektüel ve siyasal çabalarına adayabilirdi.

Marx ve Engels isimlerinin yakın ilişkisine karşın, Engels kendisinin küçük ortak olduğunu açıkladı:

> Marx, bensiz de çok iyi yapabilirdi. Marx'm başardığını, ben elde edemezdim. Marx, hepimizden daha yukarıda durdu, daha uzağı gördü ve daha geniş ve daha hızlı bir bakışa sahipti.
>
> (Engels, aktaran McLellan, 1973:131-132)

Aslında çoğu kimse, Marx'ın eserindeki inceliklerin birçoğunu Engels'in anlayamadığına inanır (C. Smith. 1997). Marx'ın ölümünden sonra Engels, Marx ile birlikte oluşturduğu siyasal bakış açısına sadık kalmasına rağmen, Marxçı kuramın önde gelen sözcüsü oldu ve çeşitli biçimlerde bu kuramı bozdu ve aşırı basitleştirdi.

Onun bazı yazıları Prusya hükümetinin keyfini kaçırdığı için Fransız hükümeti (Prusya'nın isteği üzerine) 1845'te Marx'ı smırdışı etti ve Marx Brüksel'e yerleşti. Onun radikalizmi artıyordu ve o, uluslararası devrimci hareketin aktif bir üyesi olmuştu. O, Komünist Birliği ile işbirliği yaptı ve ondan amaçlarını ve inançlarını açıklayan bir belge yazması (Engels ile birlikte) istendi. Sonuç, çınlayan siyasal sloganlar (örneğin. "Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!") tarafından karakterize edilen bir eser olan 1848'deki Komünist Manifesto (1848/1948) idi.

Marx, 1849'da Londra'ya hareket etti ve 1848'in siyasal devrimlerinin başarısızlığının ışığında etkin devrimci aktiviteden uzaklaşmaya ve kapitalist sistemin işleyişleri üzerine daha ciddi ve ayrıntılı araştırma yapmaya başladı. O, 1852'de Britanya Müzesi'nde, kapitalizmdeki çalışma koşullarına ilişkin meşhur araştırmalarına başladı. Bu araştırmalar, nihayetinde üç cilt Kapital ile sonuçlandı, birinci cilt 1867'de yayınlandı, diğer ikisi Marx'm ölümünden sonra yayınlandı. O, bu yıllar boyunca yoksulluk yaşadı, yazılarından ve Engels'in yardımından gelen küçük bir gelirle hayatta kalmayı zar zor sürdürdü. Marx, 1864'te, uluslararası bir işçi hareketi olan Enternasyonali katılarak siyasal etkinliğe yeniden dâhil oldu. O, kısa zamanda hareket içinde ön plana çıktı ve birkaç yılını ona ayırdı. O, Enternasyonal'in lideri olarak ve Kapital'in yazarı olarak üne kavuşmaya başladı. Fakat 1876'da Enternasyonal'in dağılması, çeşitli devrimci hareketlerin başarısızlığı ve kendi hastalığı, Marx'a büyük zarar verdi. Marx'ın karısı 1881'de. bir kızı 1882'de ve kendisi 14 Mart 1883'de öldü.

İnsan Potansiyeli

Bu bölümün önemli bir kısmı, Marx'ın makrososyolojisinin tartışılmasına özellikle kapitalizmin makroyapılarını çözümleyişine ayrılacaktır. Ancak bu konuları çözümleyebilmek için, Mantin, toplumsal gerçekliğin daha fazla makrososyolojik yönleri hakkındaki düşünceleriyle başlamamız gerekir. Marx, kapitalist toplumun olan çelişkileriyle ilgili eleştirel çözümlemesini, kapitalizmde insan potansiyeli, toplumun emekle ilişkisi ve toplumun yabancılaşma olasılığı hakkındaki öncüllerine dayandırdı. O, insan potansiyeli ile kapitalist toplumdaki çalışma biçimi arasında gerçek bir çelişki olduğuna inandı.

Marx (1850/1964:64) erken bir eserinde insanların, "toplumsal ilişkilerin bir bütünü" olduklarını yazdı. O, bununla, insani potansiyelimizin, spesifik toplumsal ilişkilerimiz ve kurumsal bağlamımız ile iç içe geçtiğini belirtir. Bu nedenle, insan doğası, statik bir şey değildir, tarihsel ve toplumsal olarak çeşitlilik gösterir. İnsan potansiyelini anlamak için toplumsal tarihi anlamamız gerekir çünkü insan doğasını, Marx'ın toplumun doğasını şekillendirdiğine inandığı aynı diyalektik çelişkiler şekillendirir.

Marx'a göre, toplumsal ve tarihsel etmenleri dikkate almayan bir insan potansiyeli kavrayışı yanlıştır ancak onları dikkate almak, insan doğasıyla ilgili bir kavrayışa sahip olmamakla aynı değildir. Bu durum, bu kavrayışı karmaşık hale getirir. Marx'a göre genelde bir insan potansiyeli vardır ancak "her tarihsel dönemde onun aldığı" biçim daha fazla önemlidir (Marx, 1842/1977:609). Marx, genel insani potansiyelimizden bahsederken çoğu kez *türsel varlık* terimini kullandı. O, bu terimle, insana özgü olan ve insanı başka türlerden ayıran potansiyelleri ve güçleri kastetti.

Louis Althusser (1969:229) gibi bazı Marxistler, olgun Marx'ın insan doğasına inanmadığını ileri sürmüşlerdir. Değişen toplumla ilgilenen birinin, insan doğasına daha az önem vermesinin kesinlikle nedenleri vardır. İnsan doğasıyla ilgili fikirler -"doğal" hırsımız veya şiddete yönelik "doğal" eğilimimiz, "doğal" toplumsal cinsiyet farklılıklarımız- sıklıkla, herhangi bir toplumsal değişmeye karşı çıkmak için kullanılır. İnsan doğasının bu tür kavranışları öz olarak muhafazakardır. Eğer sorunlarımız insan doğasından kaynaklanıyorsa, durumu değiştirmeye çalışmamız değil ona uyum sağlamamız daha iyi olur.

Yine de, Manc'ın bir insan doğası düşüncesi olduğuna dair çok kanıt vardır (Geras, 1983). Gerçekten de insani bir doğanın olmadığını söylemek pek anlamlı değildir. Boş bir yazı tahtası gibi olsak bile, yazı tahtasının bir şeylerden yapılması gerekir ve tebeşir izlerini üzerinde gösterecek bir doğasının olması gerekir. İnsan doğasıyla ilgili bazı kavrayışlar, herhangi bir sosyoloji kuramının parçasıdır. Bizim insan doğası kavrayışımız, toplumun nasıl sürdürülebileceğini ve onun nasıl değiştirilebileceğini belirler ancak Marx'ın kuramına göre en önemlisi, onun toplumun nasıl değiştirilmesi *gerektiğini* göstermesidir. Gerçek sorun, insani bir doğamızın olup olmadığı değil bunun ne tür bir doğa olduğudur -değişmeyen veya tarihsel süreçlere açık (burada insan potansiyeli fikrinin kullanılması, onun tarihsel süreçlere açık olduğunu düşündüğümüzü gösterir);

> Ne kadar tehlikeli olursa olsun insani doğamızın ve türsel varlığın olduğu fikriyle karşılaşmadıkça ve bunlarla ilgili bir anlayış edinmedikçe, neyden yabancılaşma ihtimalimizin olduğunu ve özgürleşimin ne demek olduğunu bilemeyiz. Ne de hangi "uyuklayan güçler'imizin özgürleşimci amaçlar için uyandırılması gerektiğini

belirleyemeyiz. Ne derecede geçici ve güvenilmez olursa olsun, insan doğasıyla ilgili temel bir tanım, fantastik alternatifler karşısında gerçek alternatiflerin araştırılması açısından gerekli bir adımdır. "Türsel varlık"ımız hakkında konuşmak son derece gereklidir.

(D. Harvey, 2000:207)

Emek

Marx'a göre, türsel varlık ve insani potansiyel, emekle yakından ilişkilidir:

> Emek, öncelikle, insan ve Doğanın her ikisinin katıldığı ve insanın kendisiyle Doğa arasındaki maddi tepkileri kendi isteğiyle başlattığı, düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreçtir. ... Dış dünyada bu şekilde eylemde bulunan ve onu değiştiren insan aynı zamanda kendi doğasını değiştirir. O, uyuklayan güçlerini geliştirir ve kendi egemenliğine boyun eğmeye zorlar. ... Biz emeği, onu yalnızca insani olarak gösteren bir biçim içinde varsayarız. Bir örümcek, bir dokumacının çalışmasına benzeyen bir çalışma yürütür ve bir arı, peteğinin gözlerini yapması açısından çoğu mimarı gölgede bırakır. Ancak en kötü mimarı, arıların en iyisinden ayıran şey, mimarın, yapısını gerçeklikte inşa etmesinden önce onu hayalinde inşa etmesidir. Her emek sürecinin sonunda, bu sürecin başlangıcında emekçinin hayalinde varolan bir sonucu elde ederiz. Emekçi, sadece, üzerinde çalıştığı maddenin biçiminde bir değişiklik meydana getirmez aynı zamanda bir amacı da gerçekleştirir.

(Marx, 1867/1967:177-178)

Alıntı içinde Marx'ın emek ve insan doğası arasındaki ilişki hakkındaki görüşünün birçok önemli kısmını görmekteyiz. Birincisi, bizi diğer hayvanlardan ayıran şey, bizim emeğimizin gerçeklikte daha önceden sadece hayalde varolan bir şeyi yaratmasıdır. Üretimimiz, amacımızı yansıtır. Marx, içsel düşünceler yoluyla dışsal nesneler yarattığımız bu süreci *nesneleştirme* olarak adlandırır (Sayers, 2007). Bu süreç, maddi gereksinimlerimizi tatmin etmek için doğanın daha fazla maddi olan yönleriyle (örneğin meyve ve sebze yetiştirme, odun için ağaçları kesme) birlikte çalışmayı kapsar. Son olarak Marx, bu emeğin, sadece, doğanın maddi yönlerini dönüştürmediğine aynı zamanda gereksinimlerimiz, bilincimiz ve insani doğamız dahil bizi de dönüştürdüğüne inandı. Emek, bu nedenle aynı zamanda (1) amacımızın nesneleşmesi, (2) insani gereksinim ile gereksinimlerimizin maddi nesneleri arasındaki temel bir ilişki ve (3) insani doğamızın dönüşümüdür.

Marx'ın *emek* terimini kullanışı, ekonomik etkinliklerle sınırlı çieğildir; emek, amacımız doğrultusunda doğanın maddi yönlerini dönüştüren tüm üretici eylemleri kuşatır. Bu amaçlı etkinlik yoluyla yaratılan her şey, hem insani doğamızın bir ifadesi hem de onun bir dönüşümüdür.

Aşağıda göreceğimiz gibi, emek süreci, kapitalizmde değişmiş. Bu da Marx'm kavrayışını anlamamızı zorlaştırmıştır ancak bir sanatçının yaratıcı etkinliğini düşündüğümüzde MancTıı kavramına yaklaşırız.Sanat eseri, sanatçının düşüncesinin bir temsilidir. Marx'ın ifadesiyle, sanat eseri sanatçının bir nesneleşmesidir. Bununla birlikte, sanatı yaratma sürecinin sanatçıyı değiştirdiği de doğrudur. Sanatı üretme süreci boyunca sanatçının sanat hakkındaki fikirleri değişir veya sanatçı, nesneleşmeye gereksinim duyan yeni bir görüşün farkına varabilir. Buna ek olarak tamamlanmış sanat eseri, sanatçı için yeni bir anlam kazanabilir ve sanatçının o tikel eserle ilgili

veya genel olarak sanatla ilgili kavrayışlarını dönüştürebilir.

Emek, hatta sanatsal emek, bir gereksinime karşılık vermek için ortaya çıkar ve emeğin gerektirdiği dönüşümler, gereksinimlerimizi de dönüştürür. Gereksinimlerimizin karşılanması, yeni gereksinimlerin yaratılmasına neden olabilir (Marx ve Engels, 1845-1846/1970:43). Örneğin, uzun-mesafeli ulaşım gereksinimini karşılayan arabaların üretilmesi, otoyollara duyulan yeni bir gereksinime yol açtı. Hatta daha da anlamlı olarak, arabalar ilk üretildiğinde az sayıda insan arabaya gereksinim duyduğunu düşünmesine karşın bugün çoğu insan onlara gereksinim duyduğunu düşünür. Bilgisayarlarla birlikte benzer bir değişim meydana gelmiştir. Bir kuşak önce. Az sayıda insan, kişisel bir bilgisayara gereksinim duyduğunu düşündüğü halde bugün birçok insan, kişisel bir bilgisayara olduğu kadar onu tamamlayan yazılım programları ve elektronik ekipmanların tümüne gereksinim duymaktadır.

Biz, gereksinimlerimize cevap vermek için emek sarf ederiz ancak emeğin kendisi gereksinimlerimizi dönüştürür, bu da yeni üretici etkinlik biçimlerine yol açabilir. Marx'a göre, gereksinimlerimizin emek yoluyla bu dönüşümü, insanlık tarihinin motorudur.

> Üretim edimi içinde sadece, nesnel koşullar değişmez... aynı zamanda üreticiler de değişir çünkü onlarda yeni nitelikler ortaya çıkar, onlar üretim içinde kendilerini geliştirirler, kendilerini dönüştürürler, yeni güçler ve fikirler, yeni bağlantı biçimleri, yeni gereksinimler ve yeni dil geliştirirler.
> (Marx. 1857-185^/1974:494).

Marx'a göre emek, bizim gerçekten insani güçlerimiz ve potansiyellerimizin gelişimidir. Amacımıza uyum sağlaması için maddi gerçekliği dönüştürmekle aynı zamanda kendimizi dönüştürürüz. Üstelik emek toplumsal bir etkinliktir. Çalışma, doğrudan ortak üretimlerde veya başkaları bize gerekli araçları ve ham maddeleri sağladıkları için veya onlar, bizim emeğimizin ürünlerinden hoşlandıkları için başkalarını kapsar. Emek, sadece birey insanı dönüştürmez, aynı zamanda toplumu da dönüştürür. Doğrusu Marx'a göre bir insanın bir birey olarak ortaya çıkışı, bir topluma bağlıdır. Marx şöyle yazmıştır, "İnsan, kelimenin en yalın anlamında, sadece, toplumsal bir hayvan değil aynı zamanda yalnızca toplum içinde bir birey olarak gelişebilen bir hayvan olan bir *zoon politikondur"* (1857-1858/1964:84). Marx, buna ek olarak, bu dönüşümün daha da fazla bilinç içerdiğini söyler: "Bu nedenle bilinç, daha en baştan itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar yaşadığı sürece öyle kalır" (Marx ve Engels, 1845-1846/1970:51). Sonuç olarak, emek yoluyla bireyin dönüşümü ve toplumun dönüşümü birbirinden ayrılamaz.

Yabancılaşma

Marx, emek ve insan doğası arasında doğal bir ilişki olduğuna inandığı halde o, bu ilişkinin kapitalizm tarafından engellendiğini düşündü. O, saptırılan bu ilişkiyi *yabancılaşma* olarak adlandırdı (Beilharz, 2005a; Cooper, 1991; Meisenhelder, 1991). Marx'ın insan doğası ve yabancılaşma kavrayışıyla ilgili buradaki tartışma, temelde Marx'm erken eserlerinden türetilmektedir. O, kapitalist toplumun doğası üzerine sonjaki eserlerinde *yabancılaşma* gibi ağır bir felsefi terimden kaçındı, yine de yabancı-

laşma onun temel ilgilerinden biri olarak kaldı (Barbalet, 1983:95).

Marx, kapitalizmde kendi emeğimizle ilişkimizin aldığı özel biçimi çözümledi. Artık, kapitalizmle birlikte emeğimizi, amacımızın bir dışavurumu olarak görmeyiz. Bir nesneleştirme yoktur. Bunun yerine, bizi kiralayan ve bize ödeme yapan kapitalistin amacına göre emek sarf ederiz. Kapitalizmde emek kendi içinde bir amaç -insan yeteneklerinin bir ifadesi- değil, bir amaca ulaşmak için kullanılan bir araca indirgenir: para kazanmak (Marx, 1932/1964:173). Emeğimiz kendimizin olmadığı için, o artık bizi dönüştürmez. Böyle olacağına, emeğimizden yabancılaşırız ve bu nedenle gerçek insani doğamızdan yabancılaşırız.

Kapitalist toplumda yabancılaştığını düşünen birey olduğu halde Marx'ın temel çözümleyici ilgisi, kapitalizmin yabancılaşmaya neden olan yapılarına yönelikti (Israel, 1971). Marx, yabancılaşma kavramını, kapitalist üretimin insanlar ve toplum üzerindeki yıkıcı etkisini ortaya çıkarmak için kullanır. Burada, içinde kapitalistlerin işçileri çalıştırdıkları (ve bu yolla işçilerin emek zamanına sahip oldukları) ve kapitalistlerin üretim araçlarına (aletler ve ham maddeler) olduğu kadar son ürünlere sahip oldukları iki-smıflı sitem son derece önemlidir. İşçiler, hayatta kalmak için emek zamanlarını kapitalistlere satmaya zorlanırlar. Bu yapılar, özellikle işbölümü, yabancılaşmanın sosyolojik temelidir.

> Birincisi, emeğin işçiye dışsal olması gerçeğidir, başka bir deyişle emek kendisinin asıl varlığına ait değildir; yani bu nedenle işçi işinde kendisini onaylamaz bilakis kendisini yadsır, kendisini mutlu değil bilakis mutsuz hisseder, kendi fiziksel ve maddi enerjisini geliştirmez, bedenini ve zihnini tahrip eder. Bu nedenle işçi. Kendisini ancak işinin dışında hisseder ve kendi işinde kendisinin dışında hisseder. O, çalışmazken güvendedir ve çalışırken güvende değildir. Bu nedenle onun emeği gönüllü değil, bilakis zorakidir; o, zorlanmış emektir. Bu nedenle, emek, bir gereksinimin karşılanması değildir; o, kendisinin dışında olan gereksinimleri karşılamak için bir araçtır.
>
> (Marx, 1850/1964:72)

Sonuç olarak insanlar, sadece hayvansal işlevlerinde -yeme, içme, doğurma- kendilerini özgür bir şekilde etkin hissederler. Onlar, emeğin özde insani sürecinde artık, kendilerini hayvandan başka bir şey olarak hissetmezler. Hayvani olan insani hale gelir ve insani olan hayvani hale gelir. Yeme, içme, doğurma ve benzeri kesinlikle insani işlevlerdir ancak onlar, diğer insani etkinlikler alanından ayrıldıkları ve yegane ve nihai amaçlara dönüştükleri zaman hayvani işlevler haline gelirler.

Yabancılaşmanın dört temel bileşenden oluştuğu düşünülebilir.

1. Kapitalist toplumda işçiler, üretici etkinliklerinden yabancılaşırlar. Onlar, kendi fikirlerine göre veya kendi gereksinimlerini doğrudan karşılamak için üretmezler. Bunun yerine, işçiler, uygun gördükleri herhangi bir biçimde onları kullanma hakkı karşılığında onlara geçimlik bir ücret ödeyen kapitalistler için çalışırlar. Üretimsel etkinlik kapitalistlere ait olduğu için ve bu etkinlikle ne yapılacağına onlar karar verdikleri için işçilerin bu etkinlikten yabancılaştıklarını söyleyebiliriz. Üstelik epeyce uzmanlaşmış görevler yapan birçok işçi, toplam üretim sürecinde rollerinin çok az farkındadır. Örneğin bir motorda birkaç cıvatayı sıkıştıran otomobil montaj bandı işçilerinin, kendi emeklerinin tüm arabanın üretimine nasıl katkıda bulunduğuyla ilgili çok az fikirleri olabilir. Onlar, fikirlerini nesne-

leştirmezler ve emek tarafından anlamlı bir biçimde dönüştürülmezler. Marx'a göre, kapitalizmde üretici etkinlik, kendi içinde ve başlı başına tatmin edici bir süreç olmaktansa çoğunlukla sıkıcı ve insanın inisiyatifini yavaş yavaş yok eden, kapitalizmde önemsenen tek amacm gerçekleşmesine yönelik bir araca indirgenir: hayatta kalmak için yeterince para kazanmak.

2. Kapitalist toplumda işçiler, sadece üretici etkinliklerden değil aynı zamanda bu etkinliklerin nesnesinden -*ürün*- yabancılaşır. Onların emeklerinin ürünü, işçilere değil, bu ürün kapitalistlerin özel mülkiyeti olduğu için onu arzu ettikleri herhangi bir biçimde kullanabilen kapitalistlere ait olur. Marx (1932/1964:117), bize şunu söyler "Özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin ürünü, sonucu, zorunlu neticesidir". Kapitalist kendi sahipliğini, kar etmek amacıyla ürünü satmak için kullanacaktır.

Eğer işçiler kendi emeklerinin ürününe sahip olmak isterlerse onu herhangi bir başkası gibi satın almaları gerekir. İşçilerin gereksinimleri ne denli şiddetli olursa olsun onlar, kendi emeklerinin ürünlerini kendi gereksinimlerini karşılamak için kullanamazlar. Hatta bir fırındaki işçilerin, kendi yaptıkları ekmeği satın almak için yeterince paraları yoksa aç kalabilirler. Bu kendine özgü ilişki nedeniyle, satın aldığımız şeyler -başkaları tarafından üretilenler- bize, işimizde yaptığımız şeylerin bir dışavurumu olmaktan daha çok kendimizin bir dışavurumu olarak görünür. İnsanların kişilikleri, şeyleri satın almak için para kazanmanın keyfi ve rastlantısal bir aracı olarak görünen, günlük işlerinde fiilen ürettikleri şeylerle değerlendirilrfiekten daha çok sürdükleri arabalar, giydikleri elbiseler, kullandıkları aletlerle -hiçbirini kendilerinin üretmediği şeylerle- değerlendirilir.

3. Kapitalist toplumda işçiler, *iş arkadaşlarından* yabancılaşırlar. Marx'ın varsayımı şuydu; insanlar temelde, hayatta kalmak amacıyla gereksinim duyduktan şeyleri doğadan elde etmek için işbirliği içinde çalışma gereksinimi duyarlar ve bunu isterler. Ancak kapitalizmde bu işbirliği bozulur ve çoğu zaman birbirine yabancı olan insanlar, kapitalistler için yan yana çalışmaya zorlanırlar. Montaj bandındaki işçiler yakın arkadaş olsalar bile teknolojinin doğası büyük ölçüde yalıtılmaya neden olur. Bir işçinin montaj bandındaki kendi toplumsal durumunu betimleme biçimi şöyledir:

> Aylardır ismini dahi bilmeden birinin yanında çalışabilirsiniz. Bir kere, konuşamayacak kadar yoğunsunuz. Duyamazsınız. ... Ona bağırarak seslenmek zorundasınız. Etrafta dolaşan beyaz gömlek giymiş küçük adam lan vardır ve eğer sizin çene çaldığınızı görürlerse şöyle derler, "Bu kişinin daha çok çalışması gerekir". İnsanın konuşmaya ayıracağı zamanı olmaz.
>
> (Terkel, 1974:165)

Kuşkusuz, aynısının çoğu, montaj bandının en yeni biçimi için de geçerlidir: ofis kabini. Ancak, bu toplumsal durumda işçiler, basit yalıtılmadan daha kötüsünü tecrübe ederler. İşçiler çoğu kez açıkça birbirleriyle yanşa zorlanırlar. Kapitalistler, en yüksek üretkenlik elde etmek için ve işbirliğine dayalı ilişkilerin gelişmesini engellemek için bir işçiyi diğeriyle yarışa sokarak kimin daha fazla üretebildiğini, daha hızlı çalışabildiğini ve patronunu daha fazla memnun edebildiğini anlamış olurlar. Başarılı olan işçilere çok az fazladan ödül verilir; kaybedenler ihraç edilir. Bu durum, kapitalistler için yararlıdır çünkü böyle olmadığında, onlan hedef alacak olan düşmanlığın yönünü değiştirir. Yalıtılma ve kişilerarası düşmanlık, kapitalizmde işçileri iş arkadaşlarından yabancılaştırma eğilimi gösterir.

4. Kapitalist toplumda işçiler, kendi *insani potansiyel\ex'mfen* yabancılaşır. İşyeri, insani doğamızın dönüşümü ve gerçekleşmesinin bir kaynağı olmaktansa içinde en az insan, en az kendimiz olduğumuzu düşündüğümüz yerdir. Bireyler, çalışmaları içinde makinelere indirgendikçe daha az insanlar gibi performans sergilerler. Gülümseme ve selamlaşma bile programlanır ve kurala bağlanır. Bilinç uyuşturulur ve en sonunda diğer insanlarla ve doğayla ilişkiler giderek daha fazla denetim altına alındıkça tahrip edilir. Sonuç, özsel insani niteliklerini ifade edemeyen insanların bir yığını, işçilerin bir yığınıdır.

Yabancılaşma, Marx'ın diyalektik yaklaşımının üzerinde odaklandığı çelişki türünün bir örneğidir. Emekle tanımlanan ve dönüştürülen insan doğası ile kapitalizmde emeğin fiili toplumsal koşulları arasında gerçek bir çelişki vardır. Manc'ın vurgulamak istediği şey, bu çelişkinin salt zihinde çözüme kavuşturulamayacağıdır. İşverenimizle veya maaşımızın satın alabileceği şeylerle kendimizi özdeşleştirdiğimiz zaman daha az yabancılaşmayız. Aslında bu durumlar, sadece gerçek toplumsal değişim yoluyla çözüme kavuşturulabilecek olan yabancılaşmamızın bir belirtisidir.

Kapitalist Toplumun Yapıları

■Marx'ın zamanında Avrupa'da endüstrileşme artmaktaydı. İnsanlar, tarıma ve zanaatkârlığa dayalı işleri terk etmeye ve koşulların çoğu zaman acımasız olduğu fabrikalarda çalışmaya zorlanıyorlardı. Marx'ın en üretken dönemine girdiği 1840'larda Avrupa, yaygın bir toplumsal kriz düşüncesini yaşıyordu (Seigel, 1978:106). 1848'de bir dizi isyan Avrupa'nın her tarafına yayıldı (Marx ve Engels'in yayınladıkları *Komünist Manifesto*'dan kısa zaman sonra). Endüstrileşmenin etkileri ve endüstrileşmenin siyasal sonuçlan, özellikle, topluca Almanya olarak adlandırılan çoğu kırsal devletlerde belirgindi.

Ondokuzuncu yüzyılın başında İngiltere ve Fransa'dan gelen imal edilmiş ucuz mallar, Almanya'daki daha az verimli üreticileri iş dünyasının dışına çıkmaya zorladı. Bunun karşısında Alman devletlerinin politik liderleri, hala büyük ölçüde feodal olan toplumlanna kapitalizmi dayattılar. Sonuçta ortaya çıkan yoksulluk, yer değiştirme ve yabancılaşma özellikle değişimin hızı nedeniyle belirgindi.

Marx'ın yabancılaşmayı çözümleyişi, onun çevresinde tanık olduğu ekonomik, toplumsal ve siyasal değişimlere bir tepkiydi. O, yabancılaşmayı felsefi bir sorun olarak görmedi. O, insan potansiyelinin yeterince ifade edildiği bir toplumun yaratılması için hangi değişimlerin gerektiğini anlamak istedi. Marx'ın önemli anlayışı, kapitalist ekonomik sistemin, yabancılaşmanın öncelikli nedeni olduğudur. Marx'ın insan doğası ve yabancılaşma üzerine eseri, onu, kapitalist toplumu eleştirmeye ve insanların özsel insanlıklarını ifade edebilecekleri bir şekilde kapitalizmin yapılarının üstesinden gelmeyi amaçlayan bir programa yöneltti (Meszâros, 1970).

Kapitalizm, çok az şeye sahip olan çok sayıda işçinin az sayıda kapitalistin kâr etmesi için metalar ürettiği bir ekonomik sistemdir; bu az sayıda kapitalist, metalar, metaları üretmek için kullanılan araçlar ve ücret ödeyerek satın aldıkları işçilerin emek zamanlarının hepsine sahiptir (H. Wolf, 2005b). Marx'ın temel anlayışlarından biri, kapitalizmin ekonomik sistemden çok daha fazlası olduğudur. O, aynı zamanda bir

iktidar sistemidir. Kapitalizmin sırrı, siyasal iktidarların, ekonomik ilişkilere dönüşmüş olmasıdır (Wood, 1995). Kapitalistler çok az kaba güç kullanmaya gereksinim duyarlar. Kapitalistler, işçileri, işten çıkarma ve fabrikaları kapatma güçleri yoluyla baskı altında tutarlar. Bu nedenle kapitalizm, sadece bir ekonomik sistem değildir; o, aynı zamanda siyasal bir sistemdir, güç uygulamanın bir biçimidir ve işçileri sömiirjjjenin bir sürecidir.

Kapitalist bir sistemde ekonomi doğal bir güç olarak görünür. "Ekonomi" nedeniyle insanlar, işten çıkarılırlar, ücretler azaltılır ve fabrikalar kapatılır. Biz bu olayları, toplumsal veya politik kararların sonuçları olarak görmeyiz. İnsanın çilesi ile ekonomik yapılar arasındaki bağlantıların, alakasız veya önemsiz oldukları kabul edilir.

Örneğin, gazetede Birleşik Devletler'in Federal Rezerv Kurulu'nun faiz oranını artırdığını okuyabilirsiniz. Bu eylemin açıklanan bir nedeni, ekonominin "aşırı ısınmasf'dır, bu da enflasyon olasılığının bulunması demektir. Faiz oranlarını yükseltmek gerçekten ekonomiyi "serinletir". Bunu nasıl yapar? Bazı insanlar işten çıkarılır. Sonuç olarak işçiler, fiyatların yükselmesine neden olabilen, ek faiz-oranı artırımına ve daha fazla işçinin işlerini kaybetmesine yol açabilen yüksek ücret istemekten korkarlar. Böylece enflasyon önlenir. Federal Rezerv Kurulu, faiz oranlarını artırmakla, kapitalistlere yararı olan ve işçilere zararı olan bir politika benimser. Yine de bu karar çoğu zaman sırf ekonomik bir karar olarak sunulur. Marx, bunun, işçilerin zararına kapitalistleri destekleyen siyasal bir karar olduğunu söyleyecekti.

Marx'ın amacı, "modern toplumun ekonomik yasası"nı ortaya çıkararak ekonominin toplumsal ve siyasal yapılarına açıklık getirmektir (aktaran Ollman, 1976:168). Üstelik Marx, kapitalizmi kaçınılmaz olarak dönüştürecek iç çelişkileri açığa çıkarmaya niyetlenir.

Metalar

Marx'ın toplumsal yapılar üzerine tüm eserlerinin temeli ve içinde bu eserlerin, insani potansiyel ile ilgili görüşlerine en açık biçimde bağlandıkları mekan, öncelikle alışverişleri amaçlanan emeğin metalarını veya ürünlerini çözümleyişidir. Georg Lukâcs'm (1922/1968:83) ifade ettiği gibi "Metalar sorunu... kapitalist toplumun temel, yapısal sorunudur." Marx, metadan başlayarak kapitalizmin doğasını ortaya çıkarabilmektedir.

Marx'ın meta ile ilgili görüşünün kökleri, onun eyleyenlerin üretici etkinliklerine odaklanan maddeci yöneliminde bulunur. Daha önce gördüğümüz gibi, Manc'ın görüşü, insanların doğayla ve başka eyleyenlerle etkileşimlerinde hayatta kalmak için gereksinim duydukları nesneleri ürettikleri şeklindedir. Bu nesneler, kişisel kullanım için veya yakın çevredeki başkalarının kullanımı için üretilir. Bu kullanımları Marx, metanın *kullanım değeri* olarak adlandırdı. Bununla birlikte, kapitalizmde bu süreç, yeni ve tehlikeli bir biçim alır. Eyleyenler, kendileri için veya yakın ilişkileri olanlar için üretmek yerine başka birisi için (kapitalist) üretirler. Ürünlerin *değişim değeri* vardır; yani onlar, dolaysız olarak kullanılmak yer i ne. pazarda para karşılığında veya başka nesneler karşılığında alışverişleri yapılır.

Kullanım değeri, insan gereksinimleri ile bu gereksinimleri karşılayan mevcut nesneler arasındaki yakın ilişkiyle bağlantılıdır. Farklı şeylerin kullanım değerlerini karşılaştırmak zordur. Ekmeğin, açlık giderici kullanım değeri vardır; ayakkabıların

ayaklarımızı koruyucu kullanım değeri vardır. Birinin diğerinden daha fazla kullanım değeri olduğunu söylemek zordur. Onlar, *niteliksel olarak* farklıdır. Üstelik kullanım değeri, bir metanın fiziksel özelliklerine bağlıdır. Ayakkabılar, açlığımızı gidermez ve ekmek, ayağımızı korumaz çünkü onlar fiziksel olarak farklı türden nesnelerdir. Bununla birlikte, alışveriş süreci içinde farklı metalar, birbiriyle karşılaştırılır. Bir çift ayakkabı, altı ekmek somunuyla değiştirilebilir. Veya eğer bugün yaygın olduğu gibi alışveriş aracı paraysa, bir çift ayakkabının, bir ekmek somunundan altı kat daha fazla para değeri olabilir. Değişim değerleri *niceliksel olarak* farklıdır. Bir çift ayakkabının, bir ekmek somunundan daha fazla değişim değeri olduğu söylenebilir. Üstelik değişim değeri, metanın fiziksel özelliğinden ayrıdır. Sadece yenen şeylerin açlığı giderici kullanım değeri olabilir ancak herhangi türden bir şeyin bir dolarlık değişim değeri olabilir.

Metalarm Fetişizmi

Metalar, insan emeğinin ürünleridir ancak yaratıcılarının gereksinimlerinde ve amaçlarından ayrılabilirler. Alışveriş değeri, mevcut metadan bağımsız belirlendiği için ve insanın herhangi bir kullanımından ayrı bir alanda varlığını sürdürüyor göründüğü için bu nesnelerin ve onların piyasasının bağımsız varlıklarının olduğuna inanmaya yöneltiliriz. Tam olarak gelişmiş kapitalizmde nesneler ve onların piyasaları gerçek, bağımsız fenomenler haline geldikçe bu inanç, gerçeklik haline gelir. Meta, bağımsız, neredeyse mistik bir dışsal gerçeklik halini alır (Marx, 1867/1967:35). Marx, bu süreci, *metaların fetişizmi* olarak adlandırır (Dant, 1996; Sherlock, 1997). Marx, metalara, cinsel anlamlar yüklemez çünkü o, bunları, Freud *fetiş* terimini bu türden bir çarpıtma olarak ele almasından önce yazdı. Marx, Zuniler gibi bazı dinlerin bağlılarının, figürler yapma ve daha sonra onlara tapma biçimlerini kastetmekteydi. Marx, fetişe, kendi yaptığımız ve daha sonra bir tanrıymış gibi taptığımız bir şey anlamını verdi.

Kapitalizmde kendi yaptığımız ürünler, onların değerleri ve alışverişlerimizden oluşan ekonomi, tümü insan gereksinimlerinden ve kararlarından ayrı, kendi yaşam biçimlerine sahipmiş gibi görünür. Hatta kendi emeğimiz -Marx'a göre bizi sahiden insan yapan şey- satın alınan ve satılan bir meta haline gelir. Bizim emeğimiz, bizden ayrı bir değişim değeri kazanır. O, soyut bir şeye dönüşür ve kapitalist tarafından bizim üzerimizde egemen olan nesneler haline getirilmek için kullanılır. Bu yüzden metalar, yukarıda tartışılan yabancılaşmanın kaynağıdır. Hatta kendi işinde çalışan meta üreticileri de yabancılaşırlar çünkü onlar, kendi amaçlarına ulaşmak ve kendi gereksinimlerini karşılamak için değil pazar için üretmek zorundadırlar.

Böylelikle ekonomi Marx'ın sadece eyleyenlerin yerine getirebileceğine inandığı bir işleve kavuşur: değerin üretilmesi. Marx'a göre bir şeyin gerçek değeri, emeğin onu üretmesi ve binlerinin ona gereksinim duyması gerçeğinden kaynaklanır. Bir metanın gerçek değeri, insanın toplumsal ilişkilerini temsil eder. Bunun tersine, Marx, kapitalizmle ilgili şunu söyler; "İnsanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki... onların gözünde şeyler arasındaki bir ilişkinin fantastik biçimine bürünür" (1867/1967:72). Kapitalizmde metalara ve pazara gerçeklik tanıyan birey giderek onlar üzerindeki denetimi kaybeder. Bu nedenle bir meta, "esrarengiz bir şeydir bunun nedeni basitçe, metanın içinde insanların emeğinin toplumsal karakterinin onlara, emeğe damgasını vuran nesnel bir karakter olarak görünmesidir: çünkü üreticilerin kendi emeklerinin

genel toplamıyla ilişkileri, onlara, onlar arasında değil onların emeklerinin ürünleri arasında varolan, toplumsal bir ilişki olarak sunulur" (Marx, 1867/1967:72).

Örneğin bu metni okumadan önce satın almış olabileceğiniz bir fincan kahveyi düşünün. Bu basit alışverişte yüzlerce başkasıyla bir ilişkiye girdiniz: servis yapan kişi, kahve dükkânının sahibi, kahveyi kavuran kişi, ithalatçı, kamyon şoförü, liman işçisi, kahve çekirdeklerini getiren gemideki tüm insanlar, kahve bahçesinin sahibi, toplayıcılar ve benzeri. Buna ek olarak, ülkeler arasında özel bir ticaret ilişkisini, tarihsel olarak kahve ticaretiyle şekillenen yetiştirici ülkedeki özel bir yönetim biçimini, kahve bahçesi sahibi ile işçi arasındaki özel bir ilişkiyi ve başka birçok toplumsal ilişkileri desteklediniz. Tüm bunları bir fincan kahve için para vererek yaptınız. Bu nesneler -para ve kahve- arasındaki ilişki içinde tüm bu toplumsal ilişkiler saklı olarak bulunur.

Marx'ın metalan ve onların fetişizmini tartışması, bizi birey eyleyen düzeyinden büyük-ölçekli toplumsal yapılar düzeyine götürür. Metalann fetişizmi, ekonomiye, eyleyenin dışında ve eyleyeni zorlayan bağımsız, nesnel bir gerçeklik verir. Bu biçimde bakıldığında metalann fetişizmi, *şeyleşme* kavramına dönüştürülür (Lukâcs, 1922/1968; Sherlock, 1997). Şeyleşme, "şey haline gelme" veya insanın yarattığı toplumsal biçimlerin, doğal, evrensel ve mutlak şeyler olduklarına inanmaya başlama süreci olarak düşünülebilir. Toplumsal biçimler, şeyleşmenin bir sonucu olarak bu özellikleri kazanır. Şeyleşme kavramı, insanların toplumsal yapıların kendi denetimlerinin ötesinde ve değiştirilemez olduklarına inanmalarını içerir. Şeyleşme, bu inanç, kendi kendini-gerçekleştiren bir kehanet haline geldiğinde ortaya çıkar. Yapılar, gerçekte insanların onlara yükledikleri karakteri kazanırlar. İnsanlar, ekonominin görünen nesnelliği ve otoritesiyle büyülenmiş hale gelirler. İnsanlar, ekonomi nedeniyle işlerini kaybederler, kariyer tercihleri yaparlar veya ülkenin bir ucundan öbür ucuna hareket ederler. Bununla birlikte Marx'a göre ekonomi, nesnel, doğal bir şey değildir. Ekonomi, bir egemenlik biçimidir ve faiz oranları ve işten çıkarmalarla ilgili kararlar, bir grubun yararına diğerinin zararına olan siyasal kararlardır.

İnsanlar, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal yapıların tüm çeşitlerini şeyleştirirler. Tıpkı insanların metalan ve diğer ekonomik fenomenleri şeyleştirdikleri gibi (örneğin işbölümü [Rattansi, 1982; Wallimann. 1981]) dinsel (Barbalet, 1983:147), siyasal ve örgütsel yapıları da şeyleştirirler. Marx, devlete ilişkin benzer bir görüş ortaya koydu: "Ve birey ile... topluluk arasındaki bu çelişkinin dolayısıyla topluluk, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış olan Devlet olarak bağımsız bir biçim alır." (aktaran Bender, 1970:176). Kapitalizm, ilişkili olan mevcut insanlardan bağımsız olduğu görünen ve en sonunda bağımsızlaşan biçimler alma eğilimi olan toplumsal ilişkilerin belirli tiplerinden oluşur. Moishe Postone'un (1993:4) bize söylediği gibi, "Sonuç, toplumsal egemenliğin yeni, artan soyut bir biçimidir -insanları, somut egemenlik açısından kavranamayan, kişisel olmayan yapısal zorunluluklara ve kısıtlamalara tabi kılan bir biçim (örneğin, kişisel veya grupsal egemenlik).

Sermaye, Kapitalist ve Proletarya

Marx, metayı, kapitalist toplumun kalbi olarak gördü. Temel değeri değişim olan nesnelerin egemen olduğu bir toplum, belirli kategorilerden insanlar üretir. Marx'ı ilgilendiren iki temel tip, proletarya ve kapitalistti. Proletarya ile başlayabiliriz.

Emeklerini satan ve üretim araçlarına sahip olmayan işçiler, proletaryanın üye-

leridir. Onların aletleri veya fabrikaları yoktur. Marx (1867/1967:714-715), proleterler, yeteneklerini taşıyan makinelere giderek daha fazla hizmet ettikçe onların eninde sonunda yeteneklerini kaybedeceklerine inandı. Proletaryanın üyeleri sadece alışverişe yönelik ürettikleri için onlar da tüketicilerdir. Onlar, kendi gereksinimlerine yönelik üretim yapacak araçlara sahip olmadıkları için gereksinim duyduklarını satın almak için ücretlerini kullanmak zorundadırlar. Sonuç olarak proleterler, yaşamak için tümüyle ücretlerine bağlıdırlar. Bu durum, proletaryayı ücretleri ödeyenlere bağlı hale getirir.

Ücretleri ödeyenler kapitalistlerdir. Kapitalistler, üretim araçlarına sahip olanlardır. Kapitalistleri tümüyle anlayabilmek için öncelikle sermayenin kendisini anlamamız gerekir (H. Wolf, 2005a). Sermaye, daha fazla para üreten paradır, sermaye, insan gereksinimlerini veya arzularını tatmin etmek için kullanılan değil yatırım yapılan paradır. Bu ayrım, Marx'ın "sermayenin başlangıç-noktası" olarak kabul ettiği şeyi gözden geçirdiğimizde daha açık hale gelir (1867/1967:146): *metaların dolaşımı.* Marx, metaların dolaşımının iki tipini tartıştı. Biri dolaşım tipidir ve, sermayenin özelliğidir: Para —* Metalar —► Para(nın daha büyük bir toplamı) (P_rM-P_2).GDiğer tip, sermayenin özelliği değildir: Metalar —► Para —*• Metalar(M_rP-M_2).

Metaların kapitalist olmayan dolaşımı içinde M_rP-M_2 devresi ağır basar. M_rP-M_2 ile ilgili bir örnek, tuttuğu balığı (Mj) satan ve daha sonra parasını (P) ekmek (M_2) almak için kullanan bir balıkçı olabilir.

Kapitalist olmayan bir dolaşım içinde alışverişin öncelikli amacı, kullanılabilecek ve keyif alınabilecek bir metanın dolaşımıdır. Metaların kapitalist bir dolaşımı (P_rM-P_2) içinde öncelikli amaç, daha fazla para elde etmektir. Metalar, illa kullanmak amacıyla değil kar yaratmak amacıyla satın alınır. Mant'ın "satmak için satın almak" (1867 1967:147) olarak bahsettiği kapitalist dolaşımda birey eyleyen, bir ııotayı. parayla satın alır ve metayı büyük olasılıkla daha fazla parayla değiştirir. Örneğin, bir depo sahibi, daha fazla paraya (P_2) satmak için balık (M) satın alabilir (P)). Kârları daha da artırmak için depo sahibi, tekne ve balık tutma donanımını satın alabilir ve balıkçıyı ücretle çalıştırabilir. Bu dolaşımın amacı, metaların basit dolaşımında olduğu gibi kullanım değerinin tüketilmesi değildir. Amaç, daha fazla paradır. Metanın para kazanmak için kullanılan belirli özellikleri önemsizdir. Meta, balık olabilir veya emek olabilir. Aynı zamanda insanların gerçek gereksinimleri ve arzuları önemsizdir; önemli olan daha fazla parayı neyin kazandıracağıdır.

Sermaye, daha fazla para üreten paradır ancak Marx bize, sermayenin bundan fazlası olduğunu söyler: o aynı zamanda belirli bir toplumsal ilişkidir. Para, sadece, bir tarafta işi yapan ve ürünü satın alan proletarya ile diğer tarafta paranın yatırımını yapanlar arasındaki toplumsal ilişki nedeniyle sermaye haline gelir. Sermayenin kâr yaratma kapasitesi, "Doğanın bahşettiği bir güç olarak -Sermayenin özünde olan üretici bir güç" (1867/1967:333)- görünür; ancak. Marx'a göre, bu bir iktidar ilişkisidir. Sermaye, işi yapanları sömürmeden artmaz. İşçiler, bir sistem tarafından sömürülür ve ironi, bu sistemin işçilerin kendi emekleriyle üretilmesidir. Kapitalist sistem, bu sömürücü ilişkiden kaynaklanan toplumsal yapıdır.

Kapitalistler, sermayenin kârı ile yaşamlarını sürdürenlerdir. Onlar, proletaryanın sömürülmesinden yarar sağlarlar. Sermaye fikri, üretim araçlarına sahip olanlar ile ücretli emekleri sömürülenler arasındaki toplumsal ilişkiyi kapsar.

Sömürü

Marx'a göre sömürü ve egemenlik refah ve gücün rastlantısal bir şekilde eşitsiz dağılımından daha fazlasını yansıtır. *Sömürü,* kapitalist ekonominin zorunlu bir parçasıdır. Tüm toplumlarda sömürü vardır ancak sömürünün, kişisel olmayan ve "nesnel" olan ekonomik sistem tarafından yerine getirilmesi kapitalizme özgüdür. Sömürü, daha az iktidarla ilgili bir sorun daha çok ekonomistlerin çizelgeleri ve modelleriyle ilgili bir sorun olarak görünür. Üstelik baskı nadiren çıplak kuvvettir, bunun yerine bugün sadece ücretli emek yoluyla tatmin edilen, işçinin kendi gereksinimleridir. Buradaki ironiye dikkat çeken Marx ücretli emeğin özgürlüğünü şöyle betimler:

> Bu paranın sermayeye çevrilmesi için... paranın sahibinin pazarda özgür emekçiyle, özgür bir insan olarak karşılaşması, onunla, kendi emek-gücünü kendi metası olarak kullanabilen anlamında ve diğer yandan satacak başka hiçbir metası olmaması, kendi emek-gücünü gerçekleştirmek için gerekli olan her şeyden yoksun olması anlamında iki şekilde özgür olan emekçiyle karşılaşması gerekir.
>
> (Mam, 1867/1967:169)

İşçiler, kapitalistlerle özgür sözleşmeler yapan "özgür emekçiler" olarak görünür. Ancak Marx, işçilerin, artık kendi gereksinimleri için üretemedikleri için, kapitalistlerin onlara sunduğu koşullan kabul etmek zorunda olduklanna inandı. Bu özellikle doğnıdur çünkü kapitalizm genellikle Marx'm işsizlerin bir *yedek ordu* su olarak bahsettiği şeyi yaratır. Eğer bir işçi, kapitalistin önerdiği ücretle bir işi yapmak istemezse, işsizlerin yedek ordusundaki başka biri onu yapacaktır. Bu durum, örneğin Barbara Ehrenreich'm az ücretli işlere yönelik birçok iş ilanının amacının ne olduğuyla ilgili keşfettiği şeydir:

> İş ilanlarının, belirli bir zamanda uygun olan mevcut işlerin güvenilir bir ölçüsü olmadığını ancak sonradan fark ettim. Onlar... az ücretli emek gücünün durmak bilmeyen devrine karşı işverenlerin sigorta politikalarıdır. Büyük otellerin çoğu, sadece, işten kopan veya kovulan mevcut işçilerin yerine geçecek olan başvuranların arzını sağlamak için ilanları neredeyse sürekli verirler.
>
> (Ehrenreich, 2001:15)

Kapitalistler, işçilere ürettiklerinin değerinden daha azını öderler ve geri kalanını kendilerinde tutarlar. Bu *pratik,* Marx için merkezi önemi olan *artı değer* kavramına götürür. Artı değer, ürünün satıldığındaki değeri ile o ürünün oluşumunda harcanan öğelerin (işçinin emeği dahil) değeri arasındaki farklılık olarak tanımlanır. Kapitalistler, bu kârı, özel harcama için kullanabilirler ancak böyle yapmak kapitalizmin büyümesine yol açmayabilir. Bunun yerine kapitalistler, kârı, daha fazla artı değerin yaratılmasına yönelik bir temele dönüştürerek girişimlerini genişletirler.

Artı değerin basitçe ekonomik bir kavram olmadığı vurgulanmalıdır. Artı değer, sermaye gibi, özel bir toplumsal ilişkidir ve bir egemenlik biçimidir çünkü artı değerin gerçek kaynağı emektir. "Bu nedenle artı-değerin oranı, sermaye tarafından emek-gücünün veya kapitalist tarafından emekçinin sömürülme derecesinin tam bir ifadesidir" (Marx, 1867/1967:218). Bu gözlem, Marx'ın daha renkli metaforlarından birine işaret eder: "Sermaye, ölü emektir yani vampire benzer, sadece, yaşayan emeği emerek yaşar ve daha fazla emdikçe yaşamını sürdürür" (1867/1967:233).

Marx (1857-1858/1974:414) sermaye hakkında başka bir önemli görüş ortaya koyar: "Sermaye, ancak ve ancak birçok sermaye olarak varolur". Onun demek istediği, kapitalizmin her zaman kesintisiz rekabetle işlediğidir. Kapitalistler, denetleyen

konumunda görünebilirler ancak onlar bile, sermayeler arasındaki sabit rekabetle hareket ederler. Kapitalist, daha fazla sermaye biriktirmek ve yatırım yapmak amacıyla daha fazla kar etmek için hareket eder. Bunu yapmayan kapitalist, bunu yapan diğerleri tarafından rekabet dışı bırakılacaktır. "Bu şekilde o, cimri kimseyle kendini zenginleştirmeye yönelik mutlak bir dürtüyü paylaşır. Ancak cimride bir bireyin düşkünlüğü olarak görünen şey, kapitalistte, içinde yalnızca bir dişli olduğu toplumsal bir mekanizmanın etkisidir" (Marx, 1867/1967:739).

Büyümek için daha fazla kar ve daha fazla artı değer arzusu, kapitalizmi, Marx'ın *kapitalist birikimin genel yasası* olarak adlandırdığı şeye doğru iter. Kapitalistler, işçileri mümkün olduğu kadar sömürmeye çalışır: "Sermayenin sabit eğilimi, emeğin maliyetini... sıfıra doğru zorlamaktır" (Marx, 1867/1967:600). Marx, temelde, kapitalizmin yapısının ve ethosunun kapitalistleri, giderek daha fazla sermaye biriktirme doğrultusunda ittiğini ileri sürdü. Marx'ın emeğin, değerin kaynağı olduğu görüşü göz önünde tutulursa, kapitalistler, proletaryayı sömürmeyi artırmaya yönelirler böylece sınıf çatışmasını harekete geçirirler.

Sınıf Çatışması

Marx, yazılarında çoğunlukla *sınıf* terimini kullandı ancak o, asla ne demek istediğini sistematik olarak tanımlamadı (So ve Suvvarsono, 1990:35). O, genellikle bu terimle, üretim araçları üzerindeki denetimlerine göre aynı durumda bulunan bir grup insanı kastetti. Yine de bu durum, Marx'ın bu terimi kullanma biçiminin tam bir betimlenişi değildir. Marx'a göre sınıf, her zaman çatışma potansiyeli açısından tanımlanıyordu. Bireyler, başkalarıyla artı değer üzerinden ortak bir çatışma içinde oldukları kadarıyla bir sınıf oluştururlar. Kapitalizmde, ücretli emekçileri kiralayanlar ile emekleri artı değere dönüşenler arasında doğal bir çatışma vardır. Bu doğal çatışma sınıfları üretir (Ollman, 1976).

Sınıf, çatışma potansiyeliyle tanımlandığı için kuramsal ve tarihsel olarak değişken bir kavramdır. Bir toplumda potansiyel çatışmanın nerede varolduğuyla ilgili bir kuram, bir sınıfı tanımlamadan önce gereklidir.[4] [5] Richard Miller (1991:99) bize şunu söyler, "bir taraftan ekonomik süreçler arasındaki diğer taraftan siyasal ve kültürel süreçler arasındaki mevcut etkileşimleri araştırmaksızın bir toplumda insanları sınıflara ayırmak için prensipte kullanılabilecek bir kural yoktur."

Marx'a göre bir sınıf tam olarak, sadece, insanlar başka sınıflarla çatışan ilişkilerinin farkında olduklarında varolur. Bu farkındalık olmadan onlar sadece, Marx'm *kendi içinde* sınıf dediği şeyi oluşturur. Onlar, bu çatışmanın farkına vardıklarında gerçek bir sınıf, *kendisi için* sınıf haline gelirler.

Marx'ın çözümlemesi, kapitalizmde öncelikli iki sınıf keşfetti: burjuvazi ve proletarya." Burjuvazi, Marx'ın modem ekonomide kapitalistlere verdiği addır. Burjuvazi, üretim araçlarının sahibidir ve ücretli emeği çalıştırır. Burjuvazi ve proletarya arasındaki çatışma, gerçek maddi çelişkinin başka bir örneğidir. Bu çelişki, emek ve kapitalizm arasında daha önce bahsedilen çelişkiden kaynaklanır. Bu çelişkilerin hiçbiri,

[4] Marx, sınıf yatışmasının çoğunlukla, etnik, ırksal, toplumsal cinsiyete dayalı ve dinsel başka tabakalaşma biçimleri tarafından etkilendiğini onayladı, bununla birlikte, bunların öncelikli olabileceğini kabul etmedi.

[5] Onun kuramsal eserleri, temelde bu iki sınıfı ele aldı, onun tarihsel araştırmaları, birtakım farklı sınıf oluşumlannt inceledi. Bunların en önemlileri, küçük burjuvazi -en fazla birkaç işçi çalıştıran küçük esnaf- ve lümpen proletarya -kendisini kapitalistlere satmaya hazır proletarya- sınıflandır. Marx'a göre, bu diğer sınıflar, yalnızca, burjuvazi ile proletarya arasındaki öncelikli ilişki açısından anlaşılabilir.

kapitalist yapıyı değiştirmeksizin çözüme kavuşmaz. Aslında bu değişim meydana gelene kadar çelişki sadece daha da kötüleşecektir. Toplum, giderek daha fazla iki büyük karşıt sınıf arasında kutuplaşacaktır. Büyük mağazalar ile acentelik zincirleri arasındaki rekabet birçok küçük bağımsız şirketi kapatacaktır; mekanikleşme, becerili zanaatkârların yerine geçecektir; bazı kapitalistler bile, örneğin birleşmeler yoluyla tekeller oluşturma çabaları sonucunda zor durumda kalacaklardır. Tüm bu yerinden edilmiş insanlar, proletaryanın safları içine katılmaya zorlanacaklardır. Marx, proletaryadaki bu kaçınılmaz artışı, *proleterleşme* olarak adlandırdı.

Buna ek olarak, kapitalizm, işçileri zaten, bir dizi basit iş yapan emek makinelerine indirgediği için makineleşme artarak kolaylaşır. Makineleşme ilerledikçe giderek daha fazla insan işini kaybeder ve proletaryanın dışına çıkarak endüstriyel yedek orduya dahil olur. Marx, sonunda, toplumu az sayıda sömürücü kapitalistin ve büyük bir proleterler ve endüstriyel yedek ordu kitlesinin belirleyeceğini öngördü. Kapitalizm,çok sayıda insanı bu koşula indirgeyerek kendisinin yıkılışına yol açacak kitleleri yaratır. Fabrikanın artan merkezileşmesinin yanında ortak çile, kapitalizme karşı örgütlü direniş olasılığını artırır. Üstelik fabrikaların ve piyasaların uluslararası bağlantılarının kurulması, işçilerin, kendi yerel çıkarlarından daha fazlasının bilincine varmalarını cesaretlendirir. Bu bilincin, devrime yol açması olasıdır.

Kuşkusuz kapitalistler, bu devrimi engellemeye çalışırlar. Örneğin, sömürünün en azından bazı yüklerini kendi nüfuslarından sömürgelere kaydırmayı amaçlayan sömürgeci maceralara parasal destek sağlarlar. Bununla birlikte Marx'ın (1867/1967:10) görüşü açısından bu çabalar başarısızlığa mahkumdur çünkü kapitalist, işçiler tarafından olduğu kadar kapitalist ekonominin yasaları tarafından denetim altında tutulur. Kapitalistler, her birini, emek maliyetlerini azaltmaya ve sömürüyü yoğunlaştırmaya çalışmaya zorlayan -bu yoğunlaştırılmış baskının, devrim olasılığını artırmasına ve bu nedenle kapitalistlerin sonunu getirmeye katkıda bulunmasına karşın- kendi aralarındaki rekabetçi baskının altındadırlar. İyi kalpli kapitalistler bile, rekabet etmek için, kendi işçilerini daha fazla sömürmeye zorlanacaklardır: "Ekonomistler tarafından doğa yasasıymış gibi başkalaştırılan kapitalist birikimin yasası, gerçeklikte sadece, birikimin asıl doğasının, sömürünün derecesindeki her azalmayı dışlamasına işaret eder" (Marx, 1867/1967:582).

ABD'nin eski çalışma bakanı olan Robert Reich, bir Marxist olmadığı halde Amerika'da artan işten çıkarmaları ve imalatın, deniz aşırı ucuz emekten yararlanmaya yönelik hareketini, birey kapitalistlerin kötülüklerinin değil kapitalist sistemin kendisinin açıklayabileceği şeklindeki Marx'ın çözümlemesini yansıtır:

> Tüm bunlardan girişimin daha acımasız ve yöneticilerin daha insafsız hale geldiği sonucunu çıkarmak -ve son yıllarda kök salan ve arttığı görünen dizginlenemez bir hırs etiğini suçlamak- çekicidir. Altta yatan neden, Amerikan karakterinde bir değişme değildir. Bu neden, satıcıların ve yatırımcıların işleri giderek daha kolay yapabilmeleri ve bu durumun tüm girişimler üzerinde oluşturduğu rekabetçi baskıdır.
>
> (Reich, 2000:71)

Kapitalistler, isteseler de istemeseler de fabrikalarını emeğin daha ucuz olduğu yerlere taşımak zorundadırlar; işçileri sömürmek zorundadırlar. Bunları yapmayan bir kapitalist, yapanlarla rekabet edemeyecektir.

Marx, eylemleri için burjuvazinin üyelerini genellikle suçlamadı; o, bu eylemleri, kapitalist sistemin mantığının belirlediğini düşündü. Bu durum, onun, kapitalizmde eyleyenlerin genel olarak yaratıcı bağımsızlıktan yoksun oldukları şeklindeki görüşüyle uyumludur/' Bununla birlikte, kapitalizmin doğasında bulunan gelişimci süreç, bu tür yaratıcı eylemin en sonunda ortaya çıkışı ve onunla birlikte kapitalist sistemin yıkılışı için gerekli koşulları sağlar. Kapitalist sistemin mantığı, kapitalistleri, daha fazla sömürülen proleterler üretmeye zorlamaktadır ve bu insanlar, başkaldırıları yoluyla kapitalizme son verecek insanlardır. "Bu nedenle burjuvazi, her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretir" (Marx ve Engels, 1848/1948).

Marx, kapitalizmin içinde yatan çelişkilerin, sadece, en sonunda proletarya devrimine neden olacağını değil aynı zamanda modem toplumu kaplayan çok sayıda çeşitli kişisel ve toplumsal bunalıma neden olacağını düşündü. Kişisel düzeyde, Marx'ın çok sayıda insanın yaşamında anlamsızlık hissinin kökeninde olduğuna inandığı yabancılaşmanın bazı yönlerini daha önce tartıştık. Marx, ekonomik düzeyde, kapitalistlerin aşırı üretmeleri veya kârlarını artırma çabasıyla işçileri işten çıkarmaları nedeniyle bir dizi patlama ve bunalım olacağını öngördü. Marx, siyasal düzeyde, toplumsal sorunları tartışmaya ve çözmeye yönelik sivil toplumun giderek artan bir şekilde yetersiz kalacağını öngördü. Onun yerine, tek amacı, kapitalistlerin özel mülkiyetlerinin korumak ve kapitalistlerin ekonomik zorlamaları başarısız olduğunda bazen acımasızca müdahale etmek olan devletin büyüdüğünü göreceğiz.

İyi Bir Şey Olarak Kapitalizm

Marx, kapitalizmin kaçınılmaz krizleri üzerinde odaklanmasına ve onu bir egemenlik ve sömürü sistemi olarak tasvir etmesine karşın kapitalizmi öncelikle iyi bir şey olarak gördü. Marx kesinlikle kapitalizm öncesinin geleneksel değerlerine dönmek istemedi. Geçmiş kuşaklar da sömürüldüler; tek fark, eski sömürünün, ekonomik bir sistemin arkasında üstünün örtülmemesiydi. Kapitalizmin doğuşu, işçilerin özgürlüğü için yeni olanakların önünü açtı. Getirdiği sömürüye rağmen, kapitalist sistem, tüm önceki toplumları sınırlandıran geleneklerden özgürleşme olanağını sağlar. İşçi henüz gerçek anlamda özgür olmamasına karşın, bu özgürlük vaat edilir. Benzer şekilde, kapitalizm bugüne kadar gelişmiş en güçlü ekonomik sistem olarak açlıktan ve tüm diğer yoksunluk biçimlerinden kurtulmayı vaat eder. Marx, kapitalizmi bu vaatler açısından eleştirdi.

Buna ek olarak Marx, kapitalizmin modem toplumun tanımlayıcı özelliklerinin temel nedeni olduğuna inandı. Modernliğin sabit değişimi ve tüm kabul edilmiş gelenekleri sarsma eğilimi, kapitalizmin doğasındaki rekabet tarafından harekete geçirilmektedir, bu durum, kapitalistleri, üretim araçlarını sürekli devrimcileştirmeye ve toplumu dönüştürmeye itmektedir:

> Üretimin sürekli devrimcileştirilmesi, tüm toplumsal koşulların kesintisiz karışıklığı, ebedi belirsizlik ve kışkırtma, burjuva çağını tüm önceki çağlardan ayırır. Tüm sabit, hızlıca-donuklaşmış ilişkiler, kadim ve saygı uyandıran önyargı ve fikir dizileriyle birlikte süpürülüp atılıyor, tümü-yeni oluşturulan ilişkiler, daha yerleşik hale gelmeden köhneleşiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve

" Marx, kendi kuramının bir istisnası olarak görülebilir. O, burjuvazi içinde bazı bireylerin, sınıf karakteristiklerini bir kenara koymalarının ve komünist bir bilinç benimsemelerinin mümkün olduğunu kabul eder (Marx ve Engels, 1845-1846/1970:69).

> en sonunda insan, kendi yaşamının gerçek koşullarıyla ve diğer insanlarla ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyor.
>
> (Marx ve Engels, 1848/1948:11)

Kapitalizm, tam anlamıyla devrimci bir güç haline geldi. O, küresel bir toplum yarattı; o, amansız teknolojik değişmeyi getirdi; o, geleneksel dünyayı yıktı. Ancak Marx artık, kapitalizmin yıkılması gerektiğine inanıyordu. Kapitalizmin rolü bitmiştir ve artık komünizmin yeni döneminin başlaması için zaman gelmiştir.

Tarihin Maddeci Kavranısı[9]

Marx, tarihin öngörülebilir bir seyir izleyeceğine inandığı için kapitalizmi, onun geleceği açısından eleştirebilmekteydi. Bu inanç, onun maddeci kavrayışına dayanıyordu (çoğunlukla *tarihsel maddecilik* terimiyle kısaltılan[Vandenberghe, 2005]). Marx'ın tarihsel maddeciliğinin genel iddiası şudur, genel olarak, insanların maddi gereksinimlerini sağlama biçimleri, insanların birbirleriyle ilişkilerini, onların toplumsal kurumlarını hatta onların mevcut fikirlerini koşullandırır.[7]

Bu durum, insanların maddi gereksinimlerini sağlama biçimleriyle birlikte bu süreçte ortaya çıkan ekonomik ilişkilerin önemi nedeniyle *altyapı* olarak anılır. Ekonomik olmayan ilişkiler, diğer toplumsal kurumlar ve mevcut fikirler *üstyapı* olarak anılır. Marx'm tarih görüşünün, üstyapının, altyapıya basitçe uyum gösterdiği düz bir süreci öngörmediğine dikkat edilmelidir. İnsanlık tarihi, gereksinimleri karşılama çabasıyla harekete geçirilir ancak yukarıda belirtildiği gibi bu gereksinimlerin kendileri tarihsel olarak değişmektedir. Sonuçta, gereksinimlerin karşılanmasındaki ilerlemeler, daha fazla gereksinim üretme eğilimi gösterir, böylece insani gereksinimler, ekonomik altyapının hem güdüleyici temeli hem de sonucudur.

Şu alıntı, Marx'ın tarihsel maddeci kavrayışının en iyi özetlerinden biridir:

> İnsanlar, sürdürdükleri toplumsal üretim içinde zorunlu ve kendi isteklerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler. Bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir aşamasına karşılık gelir. Bu ilişkilerin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturur, bu ekonomik yapı, tepesinde, toplumsal bilincin belirli biçimlerinin karşılığı olan yasal ve siyasal üstyapının yükseldiği gerçek temeldir. Bu gelişimin belirli bir aşamasında toplumdaki maddi üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle veya -aynı şeyin yasal bir ifadesi olan- daha önce içinde işleyişlerini sürdürdükleri mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Üretim güçlerinin gelişim biçimleri açısından bu ilişkiler onların bağlı oldukları zincirlere dönüşür. Böylece bir devrim dönemi ortaya çıkar. Ekonomik temelin değişimiyle birlikte çok büyük üstyapının bütünü az veya çok hızlı bir şekilde değişmektedir.
>
> (Marx, 1859/1970:20-21)

Bu alıntıdaki "maddi üretim güçleri" ile başlanabilir.. Bunlar, insani gereksinimleri karşılamak için kullanılan mevcut araçlar, makineler, fabrikalar ve benzerleridir. "Üretim ilişkileri", insanların, gereksinimlerini karşılamak için birbirleriyle kurdukları çeşitli ilişkilerdir.

[7] Antonio (2000:119-120), sert ve yumuşak tarihsel belirlenimcilik arasında ayrım yapar. "Mant'ın metinlerinde sert belirlenimci pasajlar varolduğu halde o, daha sık olarak, "teknolojik belirlenimcilik"e (yani, teknik değişimden kaynaklanan toplumsal değişim) veya "yansıma kuramf'na (yani, fikirler sadece, maddi gerçeklikten ortaya çıkar) indirgenmemesi gereken, karmaşık, tarihsel olarak olumsa) bir maddecilik ileri sürdü."

Manc'ın kuramı, toplumun, kendi üretici güçlerinin kullanımına ve gelişimine en iyi şekilde olanak sağlayan toplumsal ilişkiler sistemini benimsemeye eğilim göstereceğini savunur. Bu nedenle, üretim ilişkileri, maddi üretim güçlerinin durumuna karşılık gelir. Örneğin gelişmemiş teknolojinin belirli aşamaları, az sayıda büyük toprak sahibinin ve ürettiklerinden pay alma karşılığında toprakta çalışan çok sayıda serfin belirlediği ilişkilere karşılık gelir. Kapitalizmin ileri teknolojisi, pahalı makinelere ve fabrikalara yatırım yapabilen az sayıda kapitalist ve çok sayıda ücretli işçiye karşılık gelir. Marx'ın bir ölçüde basit olsa da özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "el-değirmeni size feodal lordun bulunduğu toplumu, buhar-değirmeni size kapitalistin bulunduğu toplumu gösterir" (Marx, 1847/1963:95). Marx, insanlar arasındaki bu ilişkilerin, mülkiyet ilişkileri gibi ifade edilebileceğini de ekler: kapitalist, üretim araçlarının sahibidir ve ücretli emekçi, onların sahibi değildir.

Kapitalist ekonomiler, insanlar arasındaki eşsiz ilişkileri pekiştirir ve belirli beklentiler, yükümlülükler ve görevler oluşturur. Örneğin, ücretli emekçiler, işlerine devam etmek istiyorlarsa kapitalistlere belirli bir saygı göstermeleri gerekir. Marx'a göre, bu üretim ilişkileri için önemli olan, onların sınıf çatışmasına yönelik eğilimleridir ancak bu üretim ilişkilerinin etkisini ailede ve kişisel ilişkilerde görmek mümkündür. "İyi" erkek işçinin üretilmesi için gerekli olan toplumsallaşma aynı zamanda belirli bir koca tipini üretir. Benzer şekilde erken kapitalizmin, erkeğin çalışmak için tüm gün evden ayrılmasına gerek duyması, annenin, öncelikle çocukların bakıcısı olarak tanımlanışına yol açtı. Bu yüzden üretim güçlerindeki değişimler, aile yapısında derin değişimlere yol açtı. Bu değişimler üretim ilişkileri olarak da görülebilir.

Marx, üretim ilişkilerin nerede bittiği ve üstyapının nerede başladığı konusunda hiçbir zaman pek açık değildir. Bununla birlikte, o, bazı ilişkilerin ve "toplumsal bilinç" biçimlerinin sadece, maddi üretim araçları açısından destekleyici bir rol oynadıklarını açıkça düşündü. Marx, üstyapının bu öğelerinin doğrudan bir rol oynamadıkları halde onların üretim ilişkilerini destekleyecek bir biçim almaya eğilim gösterdiklerini öngördü.

Marx'ın tarih görüşü, dinamik bir görüştü ve bu nedenle o, üretim güçlerinin, maddi gereksinimleri daha iyi sağlamak için değişeceklerine inandı. Örneğin, teknolojik değişimler fabrikalara olanak sağladığında kapitalizmin gelişiyle birlikte böyle bir durum meydana geldi. Bununla birlikte, kapitalizmin gerçekte ortaya çıkmasından önce toplumda değişmeler, üretim ilişkilerinde değişimler olmak zorundaydı. Fabrikalar, kapitalistler ve ücretli emekçiler, feodal ilişkilerle uyumlu değildi. Zenginliklerini sadece toprak sahipliğinden elde eden ve kendi serilerinin geçimini sağlamak için ahlaki bir yükümlülük hisseden feodal lordlar yerlerini, zenginliklerini sermayeden elde eden ve ücretli emekçiler için hiçbir yükümlülük hissetmeyen kapitalistlere bırakmak zorundaydı. Benzer şekilde, serfin lorda kişisel bağlılık hissetmesi yerini, proleterlerin emeklerini kim ücret öderse ona satmak istemelerine bırakmak zorundaydı. Eski üretim ilişkileri, yeni üretim güçleriyle çatışma içindeydi.

Çoğu zaman üretim ilişkilerini değiştirmek için bir devrim gerekli olur. Devrimin ana kaynağı, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki maddi çelişkidir. Bununla birlikte, devrim aynı zamanda başka bir çelişkiden kaynaklanır: sömürülenler ve sömürenler arasındaki. Marx'a göre, her zaman varolan bu çelişki, sömürülenler, üretim güçlerinde meydana gelen değişimlerin lehinde olan üretim ilişkilerindeki bir

değişimi destekledikleri zaman devrimci bir değişime yol açar. Marx, işçilerin tüm başkaldırılarının değil sadece üretim güçlerindeki bir değişimi destekleyenlerin etkili olabileceğine inandı. Marx'a göre, etkili bir devrim, destekleyici ilişkilerin, kurumların ve mevcut fikirlerin, yeni üretim ilişkilerini geçerli kılacak şekilde değişmelerine neden olacaktır.

Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri

Marx, kapitalizmin maddi yapıları üzerinde odaklanmasına ek olarak onun kültürel yönlerini de kuramlaştırdı.

İdeoloji

Üretim güçlerinin gelişmesi için gerekli olan değişimleri sadece varolan üretim ilişkileri engellemez aynı zamanda benzer şekilde destekleyici ilişkiler, kurumlar ve daha özel olarak hakim fikirler de bu değişimleri engelleme eğilimindedir. Marx, bu işlevi yerine getiren hakim fikirleri *ideolojiler* olarak adlandırdı. Marx, birçok terimi olduğu gibi ideoloji kelimesini de kesin bir anlamda kullanmaz. Onun, bu kelimeyi, birbiriyle ilişkili iki fikir türünü belirtmek için kullandığı görülür.

Birincisi, *ideoloji,* kapitalizmde günlük yaşamdan doğal olarak ortaya çıkan fikirlere işaret eder ancak kapitalizmin doğası nedeniyle gerçekliği tersine çevrilmiş bir biçimde yansıtır (Larrain, 1979). Marx, terimin bu anlamını açıklamak için *camera obscura* [karanlık oda] metaforunu kullandı. Bu, metaların fetişizminin veya paranın temsil ettiği ideoloji tipidir, paranın sadece altta yatan toplumsal ilişkiler nedeniyle değeri olan bir kağıt parçasından başka bir şey olmadığını bildiğimiz halde günlük yaşantımızda parayı doğal bir değeri varmış gibi görürüz. Çoğunlukla, bizim paraya değerini verdiğimiz değil paranın bize değerimizi verdiği görülür.

Birinci tip ideoloji, altta yatan maddi çelişkilere dayandığı için kesintiye karşı korumasızdır. İnsani değer, gerçekten paraya dayanmaz ve çoğunlukla bu çelişkinin yaşayan kanıtları olan insanlarla karşılaşırız. Aslında bu düzeyde biz çoğunlukla, Marx'ın kapitalizmi bir sonraki aşamaya götüreceğine inandığı maddi çelişkilerin farkına varırız. Örneğin biz, ekonominin nesnel, bağımsız bir sistem değil siyasal bir alan olduğunun farkına varırız. Emeğimizin sadece diğer bir meta olmadığının ve ücret için satılmasının, yabancılaşmaya yol açtığının farkına varırız. Veya altta yatan doğruluğun farkına varmadığımızda, en azından, ekonomik sistemdeki bariz bir siyasal hareket veya kendi yabancılaşma düşüncemiz nedeniyle kesintinin farkına varırız. Marx'ın *ideolojiyi* ikinci kullanışı, bu kesintilerin ele alınmasıyla ilgilidir.

Kesintiler meydana geldiğinde ve altta yatan maddi çelişkiler gözler önüne serildiğinde veya gözler önüne serilme tehlikesi içinde olduklarında ikinci tip ideoloji ortaya çıkacaktın Burada Marx, ideoloji terimini, kapitalist sistemin merkezinde olan çelişkileri gizlemek için bir kez daha çaba gösteren hakim fikirlerin sistemlerini ifade etmek için kullanır. Hakim fikirlerin sistemleri, çoğu durumda bunu üç biçimden biri içinde yaparlar: (1) Onlar, çelişkilerin uyumlu görünmesini sağlayan fikirlerin alt sistemlerinin -bir din, bir felsefe, bir literatür, bir yasal sistem- yaratılmasına öncülük ederler. (2) Onlar, çelişkileri ortaya çıkaran deneyimleri çoğunlukla kişisel sorunlar veya bireysel ayrıksılıklar olarak örtbas ederler. Veya (3) onlar, kapitalist çelişkiyi,

insan doğasındaki gerçek bir çelişki olarak ve bu nedenle toplumsal değişimle onarılamaz bir çelişki olarak sunarlar.

Genel olarak hakim sınıfın üyeleri, bu ikinci tip ideolojiyi yaratırlar. Örneğin, Marx meta biçimini doğal ve evrensel olarak sunan burjuva ekonomistlerine değinir. Veya o, maddi çelişkileri, düşünme biçimimizi değiştirerek çözüme kavuşturulabileceğini varsayan Hegel gibi burjuva felsefecilerini eleştirir. Bununla birlikte, proletarya bile bu tip ideolojiyi yaratabilir. Gerçekte toplumu değiştirme umudunu kaybeden insanlar, bu tür ideolojilere gereksinim duyarlar. Ancak bu ideolojileri kim yaratırsa yaratsın onlar, toplumsal değişime öncülük edecek çelişkileri saklama yoluyla her zaman hakim sınıfa yarar sağlar.

Özgürlük, Eşitlik ve İdeoloji

İdeolojinin bir örneği için Marx'ın burjuva eşitlik ve özgürlük kavrayışı hakkındaki fikirlerini gözden geçireceğiz. Marx'a göre eşitlik ve özgürlükle ilgili belirli fikirlerimiz, kapitalizmden kaynaklanmaktadır. Özgürlük ve eşitliğe inancımızı açık bir şey olarak kabul ettiğimiz halde herhangi bir tarihsel araştırma bunun böyle olmadığım gösterecektir. Çoğu toplumun, tüm insanların özde eşit olduğu fikrini saçma olarak kabul ettiği görülecektir. Çoğu kültür için tarih boyunca kölelik oldukça doğal görünmüştür. Bugün kapitalizm içinde biz tam tersine inanmaktayız: eşitsizlik saçmadır ve kölelik doğal değildir.

Marx, fikirlerimizdeki bu değişimin, kapitalizmin günlük pratiklerine bağlanabileceğini düşündü. Kapitalizmin temeli olan alışveriş edimi, tam da alışveriş içindeki metaların eşitliğini varsaydığı gibi alışveriş içinde insanların eşitliğini varsayar. Metalar için, onların kullanım değerlerinin belirli niteliksel farklılıkları, onların değişim değeri tarafından gizlenir. Başka bir ifadeyle elmalar ve portakallar, parasal değerlerine indirgenerek eşit hale getirilir. Alışverişe katılan insanlar arasındaki farklılıklara aynı şey olur. İleri kapitalizmdeki çoğu alışveriş, hiçbir zaman karşılaşmamış ve birbirini bilmeyen insanları içerir. Elmaları ve portakalları kimin yetiştirdiğini önemsemeden satın alırız. Bu anonimlik ve kayıtsızlık, bir çeşit eşitlik oluşturur.

Üstelik bu alışveriş içinde özgürlüğün olduğu varsayılır çünkü alışverişteki tarafların, kendi uygun gördükleri gibi alışverişe girip girmemekte özgür oldukları varsayılır. Kapitalist alışveriş fikrinin kendisi, metaların zorla alınmaması ancak özgürce satılması demektir. Bu emek zamanının ücret karşılığında satılması için de geçerlidir. İşçinin veya işverenin, alışverişe özgürce girdikleri ve onu özgürce sona erdirdikleri varsayılır. Marx (1857-1858/1974:245) şu sonuca varır, "eşitlik ve özgürlüğe, sadece, değişim değerine dayanan alışveriş içinde saygı gösterilmez aynı zamanda değişim değerlerinin alışverişi, tüm eşitliğin ve özgürlüğün gerçek üretici temelidir. Yine de Marx, kapitalist pratiklerin, tersine çevrilmiş bir özgürlük görüşüyle sonuçlandığına inandı. Özgür gibi görünürüz, aslında, sermaye özgürdür, biz köleyiz.

Marx'a göre, özgürlük, kendi emeğiniz ve onun ürünleri üzerinde denetim sahibi olmanızdır. Kapitalizmde bireyler özgür görünebilecekleri halde öyle değildirler. Daha önceki toplumsal biçimler içinde insanlar, doğrudan başkalarının egemenliği altındaydılar, dolayısıyla kendi özgürlüklerinin farkındaydılar. Kapitalizmde insanlar, nesnel ve doğal görünen ve bu nedenle bir egemenlik biçimi olarak algılanmayan kapitalist

ilişkilerin egemenliği altındadırlar. Marx (1857-1858/1974:652) eleştirisini şöyle ifade eder, "özgür rekabetin, insan özgürlüğünün nihai gelişimi olduğu görüşünün tatsızlığı. ... Birey özgürlüğünün bu türü, bu nedenle aynı zamanda tüm bireysel özgürlüğün tümüyle askıya alınışı ve nesnel güçlerin biçimini alan toplumsal koşullar altında bireyselliğin tümüyle boyun eğişidir."

Emek zamanı ücret karşılığında özgür bir alışveriş yapılamaz çünkü kapitalist, üretim araçlarına sahiptir. Proletarya yaşamak için çalışmak zorundadır ancak kapitalist, yedek emek ordusunda bulunan başkalarını kiralama veya makineleştirme veya işçiler, kapitalistin ücretlerini "özgürce" kabul edecek kadar çaresiz hale gelene kadar fabrikayı çalıştırmama seçeneğine sahiptir. İşçi ne özgürdür ne de kapitaliste eşittir.

Bu yüzden biz, özgürlük ve eşitlik ideolojisinin birinci düzeyinin, kapitalizmdeki alışveriş pratiklerinden kaynaklandığını ancak fikirlerimizin tersine çevrildiğini ve gerçek özgürlük ve eşitliği temsil etmediklerini görürüz. Sermayenin özgürce ve eşitçe alışverişi yapılır; önyargısız kabul edilen şey sermayedir; arzu ettiği gibi yapmaya muktedir olan biz değil, sermayedir. İdeolojinin bu birinci tipi, kolaylıkla kesintiye uğratılır ve bizim bu kesintinin bilincinde oluşumuz, kapitalizmi bir sonraki aşamaya sürükler. Eşitlik ve özgürlük ideolojisine karşın, çok az işçi, işverenleriyle eşit hisseder; çok azı işlerinde kendilerini özgür hisseder. Bu nedenle, ideolojinin ikinci tipi gereklidir. Bu kesintilerin bir ölçüde üstünün örtülmesi veya kaçınılmaz gösterilmeleri gerekir.

Bu durum özellikle eşitlik ve özgürlük ideolojisi için geçerlidir çünkü bu fikirler, kapitalizmi en fazla tehdit eden fikirler arasındadır. Onlar, kapitalizmin kendi mezarını kazıcıları nasıl yarattığının diğer bir örneğidir. Özgür olmama ve eşitsizliğin eski biçimleri, insanlara bağlıydı ve bu nedenle bize baskı uygulayan insanların kalplerini değiştirerek özgür ve eşit hale gelme umudu vardı. Kapitalizmde özgür olmama ve eşitsizliğin kaynağının farkında olduğumuzda kapitalizmin kendisinin değiştirilmesi gerektiğini kavrarız. Bu nedenle ideolojilerin, kapitalist sistemi korumak için yaratılmaları gerekir ve ideolojilerin kapitalist sistemi koruma biçimlerinden biri, eşitsizliği eşitlik, özgür olmamayı özgürlük olarak göstermeleridir.

Marx, kapitalist sistemin doğası gereği eşitsiz olduğuna inandı. Kapitalistler kapitalist sistemden otomatik olarak daha fazla yararlandıkları halde işçiler otomatik olarak dezavantajlı durumdadırlar. Kapitalizmde üretim araçlarına sahip olanlar, sermayesi olanlar, paralarından para kazanırlar. Kapitalizmde sermaye daha fazla sermayeyi yaratır -yani yatırımlar kazanç sağlar- ve yukarıda gördüğümüz gibi Marx, bu durumun işçilerin sömürülmesine dayandığına inandı. İşçiler sadece otomatik olarak sömürülmezler, onlar aynı zamanda tümü kapitalistlere yarar sağlayan teknolojik değişimlere, coğrafi değişikliklere ve diğer ekonomik yerinden edilmelere bağlı olan işsizliğin yükünü taşırlar. Kapitalizmin kuralı, zenginlerin daha zengin fakirlerin daha fakir oldukları şeklindeki yaygın sözde yansıma bulmaktadır. Daima artan eşitsizlik, kapitalist sistemin doğasında bulunmaktadır.

Daha eşit bir topluma yönelik herhangi bir çaba, kapitalist sistemin artan eşitsizlik doğrultusundaki bu otomatik eğilimini dikkate almak zorundadır. Yine de kapitalist sistemi daha eşit yapma çabaları çoğunlukla eşitsizlik biçimleri olarak betimlenir. Mancist bakış açısından bu çabalar, ideolojinin ikinci biçimi olacaktır. Örneğin, ideolojiler, zengin ve fakiri aynı oranda vergilendiren "düz bir vergi"yi teşvik ederler. Onlar, oranın zengin ve fakir için aynı olması nedeniyle eşit olduğunu ileri sürerler.

Onlar, kademeli vergi oranının, kapitalizmin yerleşik eşitsizliğinin tam da telafisi olabileceği gerçeğini göz ardı ederler. Onlar, kapitalist sistemin apaçık eşitsizliklerini, kaçınılmaz olarak veya yoksulların tembelliğinin bir sonucu olarak betimleme yoluyla bir ideoloji yaratırlar. Eşitsizlik bu şekilde eşitlik olarak betimlenir ve zenginin, sömürünün meyvelerini elinde tutma özgürlüğü, işçilerin özgürlüğünü gölgede bırakır.

Bu örnekte sadece iki tip ideolojiyi değil aynı zamanda Manc'ın, kapitalizmi nasıl iyi bir şey olarak düşündüğünün başka bir temsil edilişini görürüz. Özgürlük ve eşitlik fikirleri, kapitalizmin kendisinden ortaya çıkar ve bizi, kapitalizmin çözülüşüne doğru, komünizme doğru sürükleyen bu fikirlerdir.

Din

Marx, dini de bir ideoloji olarak görür. Onun, dinden insanların afyonu olarak söz etmesi çok meşhurdur ancak tüm alıntıya göz atmak yararlıdır:

> Dini sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının ifade edilişidir ve de gerçek sıkıntıya bir karşı çıkıştır. Din, ezilen insanın iç çekişidir, ruhsuz dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz dünyanın kalbidir. Din, insanların afyonudur.
>
> (Marx, 1843/1970)

Marx, tüm ideolojiler gibi dinin bir doğruluğu yansıttığına ancak bu doğruluğun tersine çevrildiğine inandı. İnsanlar, sıkıntılarını ve ezilmelerini kapitalist sistemin ürettiğini göremedikleri için onların sıkıntıları ve ezilmeleri dini bir biçim alır. Marx, dinin kendisine karşı olmadığını ancak dinin yanılsamalarına gereksinim duyan bir sisteme karşı olduğunu açıkça söyler.

Bu dini biçim, kesinti karşısında korunmasızdır ve bu nedenle onun, devrimci hareketin temeli haline gelme eğilimi her zaman vardır. Aslında, dini hareketlerin, çoğunlukla kapitalizme muhalefetin ön safında olduğunu görürüz (örneğin özgürleşim teolojisi). Yine de Marx, dinin, kapitalizmin adaletsizliğini, inançlı olanlar için bir sınav olarak betimleme yoluyla ve herhangi bir devrimci değişimi öteki dünyaya bırakma yoluyla özellikle ideolojinin ikinci biçimi olmaya uygun hale geldiğini düşündü. Bu yolla ezilenlerin çığlığı, ezilmenin daha da artırılması için kullanılır.

Lil\arx'ın Ekonomisi: Bir Ornek-Olay İncelemesi

Bu bölüm Marx'ın sosyolojisine ayrılmıştır ancak kuşkusuz o daha çok ekonomi bilimi dolaysıyla bilinmektedir. Manc'ın ekonomi biliminin birtakım yönlerine değindiğimiz halde düzenli ve anlaşılabilir bir tarzda onu ele almadık. Bu kısımda Manc'ın ekonomi bilimini, kendi başına bir ekonomi bilimi olarak değil onun sosyoloji kuramının bir ömekleyicisi olarak irdelemekteyiz (Mazlish, 1984).[8] Mancçı ekonomi biliminde daha fazlası vardır ancak bu, sosyoloji kuramına ayrılan bir kitapta en uygun biçimidir.

Mancçı ekonomi bilimi için bir başlangıç noktası, daha önce değinilen kullanım değeri ve değişim değeridir. İnsanlar her zaman kullanım değeri yaratmışlardır; yani onlar, her zaman kendi isteklerini doğrudan karşılayan şeyler üretmişlerdir. Bir *kulla-*

[8] Marx'ın ekonomi kuramını (örneğin emeğin değer kuramı) gözden geçirmenin bir yolu, ona daha genel sosyoloji kuramının spesifik bir uygulanışı olarak ele almaktır. Bu tutum, ağırlıklı ilgiyi, Manc'ın eserlerinde altta yatan ekonomi kuramına gösteren G. A. Cohen'in (1978) eserine terstir. Cohen, Manc'ın eserinde "ekonomik" olanı ve "toplumsal" olanı birbirinin yerine geçebilir olarak görmesine karşın o, Manc'ın ekonomik kuramının daha genel olduğunu ima eder.

mm değeri, niteliksel olarak tanımlanır; yani bir şey ya yararlıdır ya da yararlı değildir. Bununla birlikte bir *değişim değeri,* niteliksel olarak değil niceliksel olarak tanımlanır. Onu, yararlı niteliklerin elde edilmesi için gereksinim duyulan emek miktarı tanımlar. Kullanım değerleri, birinin kendi gereksinimlerini karşılamak için üretildiği halde değişim değerleri, başkasının kullanımı karşılığında değiştirilmek için üretilir. Kullanım değerlerinin üretimi, doğal insani bir ifade olduğu halde değişim değerlerinin varlığı, insanlığın bozulduğu bir süreci harekete geçirir. Metalar, pazar ve benzeri dahil kapitalizmin bütün yapısı, değişim değerleri üzerinde kurulmuştur.

Marx'a göre herhangi bir değerin kaynağı, üretimin normal koşulları altında bir nesneyi üretmek için gereksinim duyulan toplumsal olarak gerekli emek-zamanının miktarıydı. Bu, çok iyi bilinen *değerin emek kuramıdır.* Emeğin, kullanım değerinin temelinde bulunduğu açık olduğu halde değişim değeri, metalar, pazar ve kapitalizme doğru hareket ettiğimizde bu durum giderek daha az açık hale gelir. Başka bir biçimde belirtmek gerekirse, "Değerin emek-zamanının büyüklüğünün belirlenişi, bu nedenle metaların görece değerlerindeki açık dalgalanmaların altında gizli kalan bir sırdır" (Marx, 1867/1967:75). Tüm değerin kaynağı olarak emek, kapitalistlerin işçileri sömürmelerine olanak tanıyan kapitalizm içinde bir sırdır.

Peter Worsley'e göre Marx, "sosyolojinin merkezine -hiçbir başka sosyolojinin yerleştirmediği kadar- sömürü temasını yerleştirdi" (1982:115). Kapitalistler, işçilere, işçilerin ürettiği değerden *daha az* öderler ve kalanını kendilerinde tutarlar. İşçiler, bu sömürünün farkında değildir ve çoğunlukla kapitalistler de bunun farkında değildir. Kapitalistler, bu ekstra değerin, kendi zekiliklerinden, kendi sermaye yatırımlarından, kendilerinin pazarı manipülasyonlarından ve benzerinden türetildiğine inanırlar. Marx, şunu ifade etti, "ticaretin iyi olduğu sürece, emeğin karşılıksız hediyesini fark eden kapitalist, paragözlüğe kendisini çok fazla kaptırır" (1867/1967:207). Özetle Marx şunları söyledi:

> Kapitalist, emeğin normal ücretinin, ücret ödenmeyen emeğin belirli bir miktarını da kapsadığını ve bu ücret ödenmeyen emeğin kendi kazancının normal kaynağı olduğunu bilmez. Ona göre, artı emek-zamanı kategorisi hiçbir biçimde varolmaz çünkü onun, gündelik ücretler içinde ödediğini düşündüğü, normal iş günü bu kategori, içinde bulunur.
>
> (Marx, 1867/1967:550)

Bu durum bizi Marx'ın merkezi kavramı olan *artı değere* götürür. Artı değer, bir ürün satılırken o ürünün değeri ile o ürünün oluşumunda harcanan öğelerin değeri arasındaki farklılık olarak tanımlanır. Üretim araçları (değerleri, onları sağlamaya veya üretmeye dahil olan emekten gelen ham maddeler ve araçlar), üretim süreci içinde harcandığı halde artı değerin gerçek kaynağı emektir. "Bu nedenle artı-değerin oranı, emek-gücünün sermaye tarafından veya emekçinin kapitalist tarafından sömürülmesinin derecesinin tam bir ifadesidir" (Marx, 1867/1967:218). Bu durum, Marx'ın daha renkli metaforlarından birine işaret eder: "Sermaye, ölü emektir yani vampire benzer, sadece, yaşayan emeği emerek yaşar ve daha fazla emek emdikçe yaşamını sürdürür" (1867/1967:233).

Bu süreçten türetilen fazlalık, kapitalistler tarafından toprak sahiplerine kira ve bankalara faiz gibi şeyleri ödemek için kullanılır. Ancak ondan türetilen en önemli şey, kârdır. Kapitalistler, bu kârı, özel tüketim için kullanabilirler ancak bu, kapitalizmin

büyümesine yol açmaz. Bunun yerine kapitalistler, kârı, daha fazla artı değerin yaratılmasına yönelik bir temele dönüştürerek girişimlerini genişletirler.

Büyümek için daha fazla kâr ve daha fazla artı değer arzusu, kapitalizmi, Mant'ın *kapitalist birikimin genel yasası* olarak adlandırdığı şeye doğru iter. Kapitalistler, işçileri mümkün olduğu kadar sömürmeye çalışır: "Sermayenin sabit eğilimi, emeğin maliyetini... sıfıra doğru zorlamaktır" (Marx, 1867/1967:600). Marx, temelde, kapitalizmin yapısının ve ethosunun kapitalistleri, giderek daha fazla sermaye biriktirme doğrultusunda ittiğini ileri sürdü. Manc'ın emeğin, değerin kaynağı olduğu görüşü dikkate alındığında, kapitalistler, bunu yapmak için, proletaryayı sömürmeyi artırmaya yönelirler. Bununla birlikte en sonunda artan sömürü, kazancın gitgide azalmasına yol açar; sömürünün üst sınırına ulaşılır. Buna ek olarak, bu sınıra ulaşılınca yönetim, işçi sınıfından gelen baskıyla kapitalistlerin eylemleri üzerinde kısıtlamalar koymaya zorlanır (örneğin çalışma gününün uzunluğunu sınırlandıran yasalar). Bu kısıtlamaların bir sonucu olarak kapitalistler başka araçlar aramak zorunda kalırlar ve bunlardan önemli biri, insanların yerine makineleri koymaktır. Bu yerine koyma, görece kolay yapılır çünkü kapitalistler işçileri çoktan, bir dizi basit işlemi yerine getiren, emek sarf eden makinelere indirgemişlerdir. Sermaye-yoğun üretime doğru bu kayma, paradoksal olarak, karın azalan oranının bir nedenidir çünkü karın nihai kaynağı emektir (makineler değil).

Makineleşme ilerledikçe giderek daha fazla insan işini kaybeder ve proletaryanın dışına çıkarak "endüstriyel yedek ordu"ya dahil olur. Aynı zamanda artan rekabet ve teknolojinin artan maliyetleri, kapitalistlerin sayısında giderek artan bir düşüşe yol açar. Marx, sonunda, toplumu az sayıda sömürücü kapitalistin ve büyük bir proleterler ve endüstriyel yedek ordu kitlesinin belirleyici olduğu bir durumu öngördü. Bu aşırı koşullarda kapitalizm, devrime karşı en savunmasız durumda olacaktır. Marx'ın belirttiği gibi, kapitalistlerin kitlelere el koymasının yerine "insan kitlelerinin az sayıda gaspçıya el koyması" geçecektir (1867/1967:764). Kuşkusuz kapitalistler, bu devrimi engellemeye çalışacaklardır. Örneğin, sömürünün en azından bazı yüklerini kendi yurttaşlarından sömürgelere kaydırmayı amaçlayan sömürgeci maceralara parasal destek sağlarlar. Bununla birlikte Marx'ın (1867/1967:10) görüşü açısından bu çabalar başarısızlığa mahkumdur çünkü kapitalist, işçiler tarafından olduğu kadar kapitalist ekonominin yasaları tarafından denetim altında tutulur.

Kapitalist birikimin genel yasasıyla ilgili kilit nokta, hem kapitalist hem de proleter eyleyenlerin, kapitalizmin ethosu ve yapısı tarafından yaptıkları şeyi yapmaya zorlanma derecesidir. Marx, çoğunlukla, eylemleri için burjuvazinin üyelerini suçlamadı; o, bu eylemleri, kapitalist sistemin mantığının belirlediğini düşündü. Bu durum, onun, kapitalizmde eyleyenlerin genel olarak yaratıcı bağımsızlıktan yoksun oldukları şeklindeki görüşüyle uyumludur. Bununla birlikte, kapitalizmin doğasında bulunan gelişimci süreç, bu tür yaratıcı eylemin en sonunda ortaya çıkışı ve onunla birlikte kapitalist sistemin yıkılışı için gerekli koşulları sağlar.

Komünizm

Marx, feodalizmi anlatan el-değirmeni ve kapitalizmi anlatan buhar-değinneniyle ilgili alıntıda olduğu gibi çoğunlukla, üretim tarzındaki değişimler sanki kaçınılmazmış gibi

yazdı. Marx'ın kuramlarım reddetmek için gerekçeler bulmayı arzulamadıkça, Marx'm tarihsel maddeciliğini, bazı tahmin edilebilir eğilimleri saptamaya ve bu eğilimleri, siyasal eylemin en etkili olduğu noktaları keşfetmek için kullanmaya yönelik bir arzu tarafından güdülenmiş olarak yorumlamak muhtemelen en iyisidir. Bu, kesinlikle, Marx'ın kendi kuramlarını, *Fransa'da Sınıf Savakları (Class Struggles in France)* (1850) ve *Louis Bonaparte 'ın Onsekizinci Brumeri (The Eighteenth Brumaire ofLouis Bonaparte)* (1869) gibi kendi somut siyasal ve ekonomik araştırmalarında kullanma biçimidir. Böylece, tarihsel maddeciliğin doğruluğu, onun tarihsel öngörülerinin kaçınılmazlığına değil maddi gereksinimlerimizi karşılama biçimimiz üzerinde odaklanmanın, etkili siyasal girişim fırsatlarını ortaya çıkarmanın en iyi biçimi olup olmadığına dayanır.

Eğer Marx'ın maddeci tarih görüşünün amacı, siyasal eylemin en etkili noktalarını tahmin etmek ise, onun, hangi değişimlerin gelecek aşamaya yol açacağı hakkındaki görüşü en önemlisidir. Marx, kapitalizmin, üretici güçlerini, *komünizm* olarak adlandırdığı yeni bir üretim tarzına girmeye hazır olacak şekilde geliştirdiğini düşündü. Onun çözümlemesinin çoğu, bu yeni ekonomik biçime yol açacak olan, şimdinin içindeki çatışmalar üzerinde durdu.

Gelecekteki komünist toplumun Marx için önemine karşın o, şaşırtıcı bir şekilde, bu dünyanın neye benzeyeceğini betimlemeye çok az zaman harcadı. O, "geleceğin mutfakları için yemek tarifleri" yazmayı reddetti (Marx, aktaran T. Ball, 1991:139). Marx'ın içinde yazdığı dönem, devrimler ve yeni toplum biçimleri -komünizm, sosyalizm, anarşi ve bugün unutulan daha fazlası- hakkında konuşmalarla doluydu. Tarih sahnesinde karizmatik siyasal liderler ortaya çıktılar ve konuşmalarıyla izleyicileri harekete geçirdiler. Bununla birlikte Marx, gelecekle ilgili ütopyacı görüşler resmetmeye entelektüel açıdan karşıydı. Marx'a göre, en önemli görev, çağdaş kapitalist toplumun eleştirel çözümlenişiydi. O. bu tür eleştirinin, kapitalizmin alaşağı edilmesine yardımcı olacağına ve yeni bir sosyalist dünyanın yükselişinin koşullarını yaratacağına inandı. Kapitalizmin üstesinden gelindiğinde komünist toplumu inşa etmek için zaman olacaktır. Bununla birlikte Marx, genel olarak, komünizmin, az sayıda kapitalistin çıkarlarına göre işleyen şeyleşmiş kapitalist ekonomiden uzaklaşmış olarak neyin üretileceği hakkında kararlar almayı ve çoğunluğun gereksinimlerinin dikkate alınmasına olanak veren bir tür karar almayı devreye sokmayı içereceğine inandı.

Eleştiriler

Marx'ın kuramındaki beş sorunun tartışılması gerekir. Birincisi, varolduğu haliyle komünizm sorunudur. Komünist toplumlann hatası ve onların daha fazla kapitalist yönelimli bir ekonomiye dönüşleri, sosyoloji içinde Marxçı kuranım rolü hakkında sorulara neden olmaktadır (Antonio, 2000; Aronson, 1995; Hudelson, 1993; Manuel, 1992). Manc'ın fikirleri, sınanmış ve başansız olmuş görünmektedir. Bir zamanlar dünya nüfusunun neredeyse üçte biri, Marx'ın fikirlerinin ilham verdiği devletlerde yaşıyordu. Eski Marxist devletler, kapitalist hale gelmişlerdir ve hala Mancist olduğunu iddia edenler (muhtemelen Küba hariç), kapitalizmin son derece bürokratikleşmiş biçiminden başka bir şeyi ortaya koymazlar.

Bu eleştiriye karşı o devletlerin hiçbir zaman Mancist anlayışları sadakatle izlemedikleri ileri sürülebilir ve eleştirmenlerin, kuramının her yanlış kullanımı nedeniyle

Manc'ı suçlamaları adil değildir. Bununla birlikte, bu eleştiriyi yapanlar, Marx'ın kendisinin Marxist kuramın fiilen varolan pratiğinden koparılmaması gerektiğini vurguladığını ileri sürerler. Alvin Gouldner'ın (1970:3) yazdığı gibi "Dünyanın bir yorumunu daha üretmek yerine dünyayı değiştirmeye koyulan Marxist kuram, nihai olarak tarih ölçeğinde tartışılmalıdır". Eğer Marxizm, pratikte asla başarılı değilse, Marx'a göre bu kuram, en iyi ihtimalle yararsız en kötü ihtimalle ideolojik olacaktır. Üstelik Marx'ın devlet bürokrasisinin sorunlanna ilişkin bir kuramının olmayışının, fiilen varolan komünizmin hatalanna katkıda bulunduğu açıktır. Marx, devlet bürokrasisinin tam bir kuramını geliştirmiş olsaydı, kapitalizmin kötülüklerini yeğleme olasılığı akla yatkın olurdu.

İkinci sorun, çoğunlukla *özgiirleşimci öznenin eksikliği* olarak ifade edilir. Eleştiriciler, Marx'ın kuramının proletaryayı, komünizme giden toplumsal değişimin kalbine yerleştirdiğini söyledikleri halde proletarya bu öncü konumu nadiren üstlenmiştir ve çoğunlukla komünizme en fazla karşı olan gruplar arasında bulunur. Bu sorun, entelektüellerin -örneğin akademik sosyologların- proletaryanın bıraktığı boşluğu doldurmaları ve sınıf mücadelesinin yerine entelektüel etkinliği koymaları gerçeğiyle daha da şiddetlendi. Buna ek olarak proletaryanın muhafazakarlığı konusunda entelektüellerin hayal kırıklığı, ideolojinin rolünü, Marx'ın vurguladığından daha güçlü bir şekilde vurgulayan ve gelecekteki devrimin "kahramanlar"mı manipüle edilmiş enayiler olarak görme eğilimi olan bir kurama dönüştü.

Üçüncü sorun, *toplumsal cinsiyet boyutunun eksikliğidir.* Marx'ın kuramının temel noktalarından biri, emeğin kapitalizmde bir meta haline geldiğidir yine de emeğin metalaşmasmın, kadınlardan çok erkekleri kapsadığı tarihsel bir gerçektir. Erkeklerin ücretli emekleri hala geniş ölçüde kadınların *ücretsiz* emeklerine özellikle hayati önemi olan işçilerin gelecek kuşağının yetiştirilmesine bağlıdır. Sayer (1991), toplumsal cinsiyet boyutunun eksikliğinin, Marx'm çözümlemesinde sadece bir zorluğa yol açmaz aynı zamanda, kapitalizmin ücretli emeğe artan bağlılığı ile tanımlandığı şeklindeki onun öncelikli argümanını da etkiler çünkü ücretli emeğin büyümesi, kadınların ücretsiz emeğine bağlıdır. Ataerkillik, kapitalizmin ortaya çıkışının önemli bir temeli olabilir ancak Marx, basitçe onu göz ardı eder.

Dördüncü sorun şudur, Marx, ekonominin yalmzca üretim tarafından yönlendirildiğini düşündü ve tüketimin rolünü unuttu. Üretim üzerine odaklanma, onun, verimlilik ve maliyet düşürmeye yönelik ilgilerin, proleterleşme, artan yabancılaşma ve derinleşen sınıf çatışmasına yol açacağı şeklindeki öngörüsüne yola açtı. Bununla birlikte, modem ekonomide tüketimin merkezi rolünün, bir ölçüde yaratıcılığı ve girişimciliği cesaretlendirdiği ve bunların da en azından yabancılaştırıcı olmayan bazı ücretli emek işlerini sağladıkları ileri sürülebilecektir. Yeni video oyunları geliştiren veya filmler yöneten veya popüler müzik icra eden insanlar, kapitalist bir sistem içinde sıkıca yerleşmiş olmalarına karşın kendi işlerinden daha az yabancılaşırlar. Bu tür işlerden az sayıda olmasına rağmen onların varolmaları, kendileri veya en azından çocukları bir gün ilginç ve yaratıcı işlerde çalışabilecekleri beklentisi içinde olabilen yabancılaşmış kitlelere umut verir.

Son olarak, bazıları, Manc'ın bir sorun olarak Batılı ilerleme kavrayışlarını eleştirel olmayan kabul edişine dikkat çekebilir. Marx, tarihin motorunun, insanlığın doğayı, maddi gereksinimleri için her zaman gelişen sömürüsü olduğuna inandı. Buna ek olarak Marx, insan doğasının özünün, doğayı kendi amaçlarımıza göre şekillendirme yeteneğimiz olduğunu düşündü. İnsanın bu tutumu, bugünkü ve gelecekteki birçok ekolojik bunalımımızın temel nedeni olabilir.

Özet

Marx, karmaşık olduğu halde kapitalizmde eşitsizliğin tarihsel temeliyle ve onu nasıl değiştirmek gerektiğiyle ilgili geçerli bir çözümleme sunar. Mani'm kuramları, birçok yoruma açıktır ancak bu bölüm, onun kuramlarını onun mevcut tarihsel araştırmalarıyla uyumlu gören bir yorum sunmaya çalışmaktadır.

Bu bölüm, Mani'm Hegel'den türettiği ve Mam'ın eserlerinin tümünü şekillendiren diyalektik bir yaklaşımın tartışılması ile başlıyor. Buradaki önemli nokta şudur; Mam, toplumun, sadece hakiki toplumsal değişim yoluyla çözüme kavuşturabilecek çelişkiler etrafında yapılaştığına inandı. Mani'm ele aldığı öncelikli çelişkilerden biri, insan potansiyeli (doğa) ile kapitalizmde emeğin koşulları arasındakidir. Mam'a göre, insan doğası, insan potansiyelini hem ifade eden hem de dönüştüren emekle yakından bağlantılıdır. Kapitalizmde emeğimiz bir meta gibi satılır ve emeğimizin metalaşması, üretici etkinliğimizden, ürettiğimiz nesnelerden, diğer işçilerden hatta kendimizden yabancılaşmaya neden olur.

Daha sonra bölüm. Mam'm kapitalist toplumu çözümleyişini sunuyor. Merkezi bir kavram olan metalar iler başlıyoruz ve daha sonra onların kullanım değeri ile onların değişim değeri arasındaki çelişkiyi ele alıyoruz. Kapitalizmde metaların değişim değeri, onların insan gereksinimlerini karşılamadaki fiili yararlarından daha ağır basma eğilimi gösterir, bu nedenle metalar, insan emeğinden ve insan gereksiniminden ayrı görünmeye başlar ve eninde sonunda insanlar üzerinde iktidara sahip oldukları görünür. Mam, bunu metaların fetişizmi olarak adlandırdı. Bu fetişizm, şeyleşmenin bir biçimidir ve yalnızca metalardan daha fazlasını etkiler; daha özel olarak, yaşantımızı belirleyen siyasal olmayan, nesnel bir güç gibi görünmeye başlayan ekonomik sistemi etkiler. Bu şeyleşme nedeniyle biz, sermaye fikrinin kendisinin, yatırımlarından kâr elde edenler ile kân oluşturan artı değeri, fiili emekleriyle sağlayanlar arasındaki çelişkili bir toplumsal ilişkiyi kapsadığını görmeyiz. Başka bir ifade ile sermayenin kar oluşturma yeteneği, proletaryanın sömürülmesine dayanır. Altta yatan bu çelişki, proletarya ile buıjuvazi arasında sınıf çatışmasına yol açar, proleterleşme, proletaryanın saflarını artıracağı için bu durum da eninde sonunda devrimle sonuçlanacaktır. Bu kısım, Mam'ın kapitalizm eleştirilerine karşın kapitalizmin iyi olageldiğine inandığını ve onun kapitalizme yönelik eleştirilerinin, kapitalizmin muhtemel geleceğiyle ilgili olduklarını vurgulayarak sona ermektedir.

Mam, bu görüşü, maddeci tarih anlayışı nedeniyle, kapitalizmin olası geleceğinden almaya muktedir olduğunu düşündü. Mam, üretim güçleri üzerinde odaklanarak, siyasal eylemin nerede etkili olabileceğini saptamasına olanak tanıyan tarihsel eğilimleri tahmin edebilmekteydi. Üretim ilişkileri ve ideoloji, üretim güçlerinin gerekli gelişmesini durdurduğu için siyasal eylem hatta devrim gereklidir. Mam'a göre, bu değişimler, eninde sonunda komünist bir topluma yol açacaktır.

Mam'ın kuramının -özellikle ideoloji ve din- maddi olmayan (kültürel) en önemli bazı yönleriyle ilgili bir tartışmanın yanısıra onun ekonomi, özellikle emeğin değer kuramıyla ilgili meşhur fikirlerinin bazılarını sunmaktayız.

Bu bölüm, Mam'ın kuramlarının bazı eleştirileri ile sona ermektedir. Bu eleştirilerin önemine karşın onlar, Mamist yaklaşımın gücüne, katkıda bulunmuş, bu katkıyı bazı Mamist yaklaşımların güçlendirilmesinin. Mam'ın en güçlü şekilde savunduğu bazı görüşlerin terk edilmesi anlamına geldiği durumlarda bile yapmışlardır.

B Ö L Ü M 7

Emile Durkheim

Bölümün Ana Hatları

Giriş
Toplumsal Olgular
Toplumsal İşbölümü
İntihar
Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri
Ahlak Eğitimi ve Toplumsal Reform
Eleştiriler

Ciris[9]

Emile Durkheim'ın eserlerinde iki ana tema bulunmaktadır. Birincisi, toplumsal olanın bireysel olan üzerindeki önceliğidir ve İkincisi, toplumun, bilimsel olarak incelenebileceği fikridir. Bu temalardan ikisi de tartışılmaya devam ettiği için Durkheim bugün hala ilgi uyandırıcıdır.

Her şeyin, hatta ırkçılık, hava kirliliği ve ekonomik durgunluklar gibi açıkça toplumsal olan sorunların bireye dayandınlabileceSini düşünen bir toplumda yaşıyoruz. Durkheim. tüm insani fenomenlerin toplumsal boyutunu vurgulayarak, şeylere bunun karşıtı bir açıdan bakar. Bununla birlikte, toplumun önemini kavrayan bazıları bile, onu, sezgisel olarak anlaşılabileceği halde asla bilimsel olarak incelenemeyecek amorf bir varlık olarak görmeye eğilimlidir. Durkheim, burada tekrar, karşıt yaklaşımı ortaya koyar. Durkheim'a göre toplum, bizim sezgisel anlayışımızı aşan ve gözlem ve ölçme ile araştırılması gereken "toplumsal olgulardan oluşur. Bu fikirler, sosyolojinin o kadar merkezindedir ki Durkheim çoğu kez sosyolojinin "babası" olarak görülür (Gouldner, 1958). Durkheim'ın öncelikli amaçlarından biri, sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaktı.

Durkheim (1900/1973b:3),bir fikir olarak sosyolojinin, ondokuzuncu yüzyılda Fransa'da doğduğuna inandı.O, bu fikri, bir disipline, çok iyi tanımlanmış bir araştırma alanına dönüştürmek istedi. O, sosyolojinin köklerini, antik felsefecilerde -Platon ve Aristoteles gibi- ve daha yakın kaynakları, Fransa'da Montesquieu ve Condorcet gibi felsefecilerde gördü. Bununla birlikte, Durklıeim'a (1900/1973b:6) göre, daha önce felsefeciler, yeterince ileri gitmemişlerdir çünkü tümüyle yeni bir disiplin yaratmaya çaba göstermemişlerdir.

Sosyoloji terimi, bir süre önce Auguste Comte tarafından türetilmiş olduğu halde ondokuzuncu yüzyılın son döneminde üniversitelerde bağımsız bir sosyoloji alanı yoktu. Hiçbir sosyoloji okulu, bölümü veya hocası yoktu. Şu veya bu şekilde sosyolojik olan fikirlerle ilgilenen az sayıda düşünür vardı ancak sosyolojinin disiplinsel bir "yuva"sı henüz yoktu. Doğrusu, böyle bir alanın kuruluşuna yönelik varolan disiplinlerden gelen güçlü karşı çıkışlar vardı. En önemli karşıtlık, sosyolojinin rağbet ettiği sahayı halihazırda kapsadığını ileri süren iki alandan, psikoloji ve felsefeden geldi. Durkheim'ın sosyolojiye yönelik tutkusu göz önünde bulundurulduğunda onun önündeki zorluk, sosyoloji için müstakil ve ayırt edilebilir uygun bir alanın nasıl oluşturulacağıyla ilgiliydi.

Durkheim, sosyolojiyi felsefeden ayırmak için sosyolojinin ampirik araştırmaya yönelmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu, yeterince basit görünür ancak durum, Durkheim'ın, sosyolojinin kendi içindeki felsefi bir ekol tarafından da tehdit edildiği şeklindeki inancıyla karmaşıklaştı. Ona göre, kendilerini sosyolog olarak düşünen çağın diğer iki önemli şahsiyeti, Comte ve Herbert Spencer, toplumsal dünyayı ampirik olarak incelemeye ilgi göstermekten çok daha fazla felsefileştirmcye, soyut kuramlaştırmaya ilgi gösterdiler. Durkheim, alanın, Comte ve Spencer'ın düşünceleri doğrultusunda devam etmesinin felsefenin bir kolu haline gelmesinden başka bir şey olmayacağını düşündü. O, sonuç olarak, gerçek dünyayı fiilen incelemek yerine toplumsal fenomenlerle ilgili önceden kavranan fikirlere dayanmaları nedeniyle Comte ve Spencer'a saldırmayı gerekli buldu (Durkheim, 1895/1982:19-20). Böylece Comte'un, çeşitli toplumların değişen doğalarının fiilen inceleyen sıkı, özenli ve temel bir çalışmaya girişmek yerine kuramsal olarak, toplumsal dünyanın, giderek artan bir şekilde mükemmel topluma doğru evrildiğini varsaymasından dolayı suçlu olduğu söylenir. Benzer şekilde Spencer, toplumda uyumun fiilen varolup olmadığını araştırmak yerine uyumu varsaymakla suçlanır. ^

Toplumsal Olgular

Durkheim (1895/1982), sosyolojinin felsefeden uzaklaşmasına yardımcı olmak ve ona belirgin ve bağımsız bir kimlik kazandırmak için sosyolojinin kendine özgü konusunun, toplumsal olguları incelemek olması gerektiğini ileri sürdü (bkz. M. Gane, 1988; Gilbert, 1994; Nielsen, 2005a, 2007a; ve *Sociological Perspectives 'in* [1995] özel sayısı). Kısaca *toplumsal olgular*, eyleyenlerin dışında olan ve onları zorlayıcı olan toplumsal yapılar ve kültürel normlar ve değerlerdir. Örngğin öğrenciler, üniversite eğitimine büyük önem veren, Amerikan toplumunun normları ve değerlerinin yamsıra üniversite bürokrasisi gibi toplumsal yapılar tarafından kısıtlanır. Benzer toplumsal olgular, insanları, toplumsal yaşamın her alanında kısıtlar.

Toplumsal olgulara, "şeyler" gibi yaklaşılması ve onların ampirik olarak incelenmesi, sosyolojiyi felsefeden ayırmak açısından çok önemlidir (S. Jones, 1996). Bunun anlamı şudur, toplumsal olguları, kendi zihinlerimizin dışından veri elde ederek, gözlem ve deney yoluyla incelememiz gerekir. Toplumsal olguların ampirik olarak şeyler gibi incelenmesi, Durkheimcı sosyolojiyi, daha felsefi yaklaşımlardan ayırdı.[1]

[1] Durkheim'ın sosyolojiyi felsefeden ayırma çabasının bir eleştirisi için bkz. Boudon (1995).

> Toplumsal bir olgu, dışsal bir kısıtlamayı birey üzerinde uygulama yeteneği olan sabit veya sabit olamayan her eyleme biçimidir; yine o, verili bir toplum içinde genel olan her eyleme biçimi olduğu halde aynı zamanda bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendi içinde varolur.
>
> (Durkheim, 1895/1982:13)

Durklıeim'ın toplumsal bir olguyu iki biçimde tanımladığına böylece sosyolojinin psikolojiden ayrıldığına dikkat edilmelidir. Birincisi, toplumsal bir olgu, içsel bir dürtü değil dışsal bir kısıtlama olarak tecrübe edilirj İkincisi, o, toplum içinde geneldir ve herhangi bir tikel bireye bağlı değildir.

Durkheim, toplumsal olguların bireylere indirgenemeyeceğini ancak kendi gerçeklikleriyle incelenmesi gerektiğini ileri sürdü. Durkheim, toplumsal olguları "kendine özgü" anlamına gelen Latince *sui generis* terimiyle ifade etti. O, bu terimi, toplumsal olguların, birey bilincine indirgenemeyen, kendilerine özgü karakteri olduğunu ileri sürmek için kullandı. Toplumsal olguların bireylere referansla açıklanabilmesine olanak tanımak, sosyolojiyi, psikolojiye indirgemek olurdu. Böyle yapmak yerine, toplumsal olgular, sadece başka toplumsal olgular tarafından açıklanabilir. Bu tip açıklamanın bazı örneklerini aşağıda inceleyeceğiz, orada Durkheim'ın işbölümünü hatta intihar oranını, birey niyetleriyle değil diğer toplumsal olgularla açıkladığını görmekteyiz. Özetlemek gerekirse, toplumsal olgular, ampirik olarak incelenebilir, bireyin dışındadır, bireyi zorlayıcıdır ve diğer toplumsal olgularla açıklanır.

Durkheim'ın kendisi, yasal kurallar, ahlaki yükümlülükler ve toplumsal görenekleri kapsayan toplumsal olguların bazı örneklerini vermiştir. O, dilden toplumsal bir olgu olarak söz eder ve kolayca anlaşılan bir örnek ortaya koyar. Birincisi, dil, ampirik olarak incelenmesi gereken bir "şey"dir. Dilin mantıksal kuralları felsefileştirilemez. Kesinlikle tüm diller, gramer, telaffuz, heceleme ve benzerine sahiptir; bununla birlikte tüm dillerin bu mantıksal kurallar açısından önemli istisnaları da vardır (Quine, 1972). Nelerin kuralları izlediği ve nelerin istisna olduğu, fiili dil kullanımının incelenmesi yoluyla ampirik olarak keşfedilmelidir çünkü özellikle dil kullanımı, zaman içinde büsbütün tahmin edilemez biçimlerde değişir.

İkincisi, dil bireyin dışındadır. Bireyler bir dil kullandıkları halde dil birey tarafından tanımlanmaz veya yaratılmaz. Bireylerin dili kendi kullanımlarına uyarlamaları gerçeği, dilin önce bireyin dışında olduğu ve bireysel kullanıma uyarlanmasına gereksinim duyduğunu gösterir. Gerçekten de felsefeciler (Kripke, 1982; Wittgenstein, 1953) özel dil diye bir şeyin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Sadece özel anlamları olan kelimelerin derlenmesi bir dil vasfı kazanmayacaktı çünkü o, bir dilin temel işlevini yerine getiremeyecektir: iletişim. Dil, tanımı gereği, toplumsaldır ve bu nedenle herhangi bir bireyin dışındadır.

Üçüncüsü, dil bireyleri zorlayıcıdır. Kullandığımız dil, bazı şeyleri söylemeyi aşırı güçleştirir. Örneğin, aynı-cinsten partnerlerle yaşam boyu ilişkileri olan insanlar, birbirlerinden bahsettikleri zaman çok zorlanırlar. Onlar, birbirlerini, "partnerler" -insanları, onların birlikte çalıştıklerım düşünmelerine yönelten- "anlamlı ötekiler", "aşıklar", "hayat arkadaşları", "özel arkadaşlar" olarak mı adlandırmalıdır? Her biri, dezavantajlara sahip görünür. Dil, her bireyin şahsen, eş-cinsel ilişkileri kabul etmesi gerekse bile, eş-cinsel partnerle yaşantıyı zorlaştıran, toplumsal olgular sisteminin bir parçasıdır.

EMİLE DURKHEİM

Kısa Yaşam Öyküsü

Emile Durkheim, 15 Nisan 1858'de Fransa'da EpinaFde doğdu. O, uzun bir geçmişe dayanan hahamlar soyundandt ve bir haham olmak için çalıştı fakat gençlik döneminde, mirasım büyük ölçüde reddetti (Strenski, 1997:4). O zamandan itibaren yaşantısı boyunca dine ilgisi teolojik olmaktan çok akademikti (Mestrovic, 1988). O, sadece dini eğitiminden değil aynı zamanda genel eğitimi ve bu eğitimin edebi ve estetik konulara vurgusundan hoşnutsuzdu. O. bilimsel yöntemler konusunda ve toplumsal yaşantıyı yönlendirmek için gereksinim duyulan ahlaki ilkeler konusunda eğitimin özlemini çekti. O. felsefe alanında geleneksel akademik bir kariyeri reddetti ve bunun yerine, toplumun ahlaki kılavuzluğuna katkıda bulunmak için gereksinim duyulan bilimsel eğitimi elde etmeye çabaladı. O, bilimsel sosyolojiye ilgi göstermesine karşıtı, o dönemde hiçbir sosyoloji alanı yoktu. Böylece o, 1882 ile 1887 arasında Paris bölgesindeki bazı taşra okullarında felsefe öğretti.

Onun bilime yönelik açlığı. Wilhelm Wundt'un öncülüğünü yaptığı bilimsel psikolojinin etkisine kapıldığı Almanya'ya bir seyahat ile birlikte daha da arttı (Durkheim, 1887/1993). Durkheim, Almanya'ya seyahatinden sonra, kısmen oradaki deneyimlerine dayalı olarak bir hayli yazdı (R. A. Jones, 1994). Bu yayınlar onun 1887'de Bordeaux Üniversitesi'ndeki felsefe bölümünde göreve başlamasına yardımcı oldu (Pearce, 2005). Durkheim, bir Fransız üniversitesinde toplum bilimi alanında ilk dersi verdi. Bu, etkileyici bir başarıydı. Çünkü daha on yıl önce, bir öğrencinin doktora tezinde Auguste Comte'un adını anmasına karşı kızgın bir tavır sergilenmişti. Bununla birlikte, Durkheim'ın temel sorumluluğu, öğretmenlerin eğitimi alanında dersler vermekti ve onun en önemli dersi ahlak eğitimi alanındaydı. Onun amacı, bir ahlak sistemini eğitimcilere anlatmaktı. O, Fransız toplumunda kendi çevresinde gördüğü ahlaki bozulmayı bu eğitimcilerin tersine çevirmeye yardımcı olma çabasına gireceklerini ve bu sistemi genç insanlara aktaracaklarını umut etti.

Bunu izleyen yıllara, Durkheim'm bir dizi kişisel başarısı damgasını vurdu. O, 1893'te Montesquieu üzerine Latince tezinin yanı sıra Fransızca doktora tezi, Toplumsal İşbölümü'nü yayınladı (Durkheim, 1892/1997; W. Miller, 1993). Onun başlıca yöntembilimsel görüşlerini anlattığı Sosyolojik Yöntemin Kuralları 1895'te basıldı, bunu İntihar araştırmasındaki yöntemlerin ampirik olarak uygulanması izledi (1897'de). 1896'ya gelindiğinde Bordeaux'da bir profesör olmuştu. 1902'de meşhur Fransız üniversitesi Sorbonne'a davet edildi ve 1906'da eğitim bilimi profesörü unvanını aldı, bu unvan 1913'de eğitim ve sosyoloji bilimi profesörü olarak değiştirildi. Onun diğer ünlü eseri Dini Hayatın İlkel Biçimleri 1912'de yayınlandı.

Durkheim bugün çok sıklıkla siyasal bir muhafazakâr olarak düşünülür ve onun sosyoloji içindeki etkisi kesinlikle muhafazakâr bir etki olmuştur. Fakat o, kendi zamanında bir liberal olarak kabul edildi ve bunun örneğini de, askeri mahkemede vatana ihanetten yargılanması birçokları tarafından anti-semitik bir yargılama olarak kabul edilen Yahudi Albay Alfred Dreyfus'u savunmasında açıktan aktif rol oynamasıyla gösterdi (Farrel, 1997).

Dreyfus davası, özellikle bu davada belirleyici olan anti-Semitizm, Durkheim'ın çok gücüne gitti. Fakat Durkheim, bu anti-Semitizmi Fransız halkı arasındaki ırkçılığa bağlamadı. Ona göre. anti-Semitizmin ayırıcı özelliği. Fransız toplumunun bütünüyle karşı karşıya kaldığı ahlaki hastalığın bir belirtisiydi (Bimbaum ve Todd. 1995). O şunları söyledi:

> Toplum acı çektiğinde, rahatsızlığından sorumlu tutacağı, talihsizliklerinin öcünü alacağı birilerini bulma gereksinimi hisseder: ve kamuoyunun hâlihazırda karşılarında ayrımcılık yaptığı kişilere doğal olarak bu rolü verir. Bunlar, kefaret ödeyen kurbanlar olarak hizmet eden paryalardır. Bu yorumda beni, Dreyfus davasının sonucunun 1894'te kutlanma biçimi doğrular. Bulvarlarda bir coşku seli vardı. İnsanlar, umumi bir acının nedeni olması gereken şeyi kutladılar. Onlar en azından, içinde yaşadıkları ekonomik sorunlar ve ahlaki sıkıntılardan kimleri sorumlu tutacaklarını bildiler. Sıkıntıların kaynağı Yahudilerdi. Suçlama resmi olarak kanıtlandı. Bu olayın kendisiyle birlikte, hâlihazırda her şey daha iyiye gidiyor göründü ve insanlar teselli buldu.
>
> (Lukes. 1972: 345)

Böylece, DVırkheimTn Dreyfus davasına ilgisi, ahlakla ve modem toplumun karşı karşıya kaldığı ahlaki krizle derinlemesine ve yaşam boyu süren ilgisinden kaynaklandı.

Durkheim'a göre, Dreyfus davasına ve buna benzer krizlere cevap, toplumdaki ahlaki kargaşayı sona erdirmede yatar. Bu hızlıca veya kolayca yapılamayacağı için Durkheim. başkalarına nefreti kışkırtanların şiddetli bir şekilde bastırılması ve halka kendisinin nasıl yanlış yönlendirildiğini gösterecek hükümet çabaları gibi daha özel eylemler önerdi. O, insanlara "düşündüklerini yüksek sesle ilan etmelerini ve kitlesel çılgınlık karşısındaki savaşta zafer elde etmek için bir araya gelmelerini" tavsiye etti (Lukes, 1972:347).

Durkheim'm (1928/1962) sosyalizme ilgisi de, onun muhafazakâr olduğu fikrine karşı bir kanıt olarak kabul edilir, fakat onun sosyalizmi. Marx ve peşinden gidenlerin ilgilendikleri sosyalizmden çok farklıydı. Aslında Durkheim, Marxizmi bir dizi "tartışılabilir ve modası geçmiş hipotez" olarak nitelendirdi (Lukes, 1972:323). Durkheim'a göre sosyalizm, bilimsel ahlak yoluyla toplumun ahlaki yenilenmesini amaçlayan bir hareketi temsil ediyordu ve o, kısa-dönemli siyasal yöntemler veya sosyalizmin ekonomik yönleriyle ilgilenmedi. O, proletaryayı, toplumun kurtuluşu olarak görmedi ve o, tahrik veya şiddete büyük ölçüde karşı çıktı. Durkheim için sosyalizm, bizim çoğu zaman sosyalizm olarak düşündüğümüz şeyden çok farklıydı; sosyalizm basitçe, içinde bilimsel sosyoloji tarafından keşfedilen ahlak ilkelerinin uygulandığı bir sistemi temsil ediyordu.

Bu kitap boyunca göreceğimiz gibi Durkheim, sosyolojinin gelişimi üzerinde derin bir etkiye sahipti fakat onun etkisi bununla sınırlı değildi (Halis, 1996). Onun başka alanlar üzerindeki etkisinin çoğu, 1898'de kurduğu L'annee sociologique dergisi yoluyla oluştu. Durkheim'm merkezinde yer aldığı derginin etrafında entelektüel bir çevre ortaya çıktı. Onun vasıtasıyla Durkheim ve fikirleri, antropoloji, tarih (özellikle "Annales okulu" [Nielsen, 2005b]), dilbilim ve psikoloji -onun bu alana yönelik ilk saldırılan dikkate alındığında bir ölçüde ironik olarak- gibi alanları etkiledi.

Fransız entelektüel çevrelerde yaygın bir beğeni gören Durkheim, 15 Kasım 1917'de öldü. Ancak, bundan yirmi yıl sonra Talcott Parsons'ın Toplumsal Eylemin Yapısı (1937) yayınlanana kadar Durkheim'm eseri, Amerikan sosyolojisi üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadı.

Son olarak, dildeki değişimler, sadece başka toplumsal olgularla açıklanabilir ve asla bireylerin niyetleri tarafından açıklanamaz. Dilde bir değişimin bireylere dayandınlabildiği ender durumlarda bile, değişime yönelik fiili açıklama, toplumu bu değişime açık hale getiren toplumsal olgulardır. Örneğin, dilin en değişebilir parçası, neredeyse her zaman marjinal bir toplumsal grupta ortaya çıkan argodur. Bir bireyin ilk olarak argo bir terim oluşturduğunu varsayabiliriz ancak burada bireyin bir rolü yoktur. Argonun tarihini ve işlevini tam olarak açıklayan marjinal toplumsal grup gerçeğidir.

Bazı sosyologlar, Durkheim'ın, sosyolojiyi, toplumsal olgularla sınırlandırmakla "aşırı" bir görüş (Karady, 1983:79-80) benimsediğini düşünür. Bu görüş, sosyolojinin en azından bazı kollarını günümüze kadar sınırlandırmıştır. Üstelik Durkheim'ın sosyolojiyi yakın alanlardan yapay olarak ayırdığı görülür. Lemert'in (1994a:91) ifade ettiği gibi, "Durkheim, sosyolojiyi sadece kendi olgularıyla ilişkili olarak tanımladığı için, onu diğer insan bilimlerinden kopardı". Yine de sosyolojinin daha sonraki güçlükleri ne olursa olsun Durkheim'ın toplumsal olgular fikri, hem sosyolojiyi bir araştırma alanı olarak kurdu hem de toplumun ne olması gerektiğine karar vermeden önce onun olduğu gibi incelenmesi için en ikna edici görüşlerden birini ortaya koydu.

4c;Maddi ve Maddi Olmayan Toplumsal Olgular

Durkheim, iki genel toplumsal olgu tipi -maddi ve maddi olmayan- arasında ayrım yaptı. Bir mimarın sitilleri, teknoloji biçimleri ve yasal kodlar gibi *maddi toplumsal olgular,* iki tip olgudan anlaşılması daha kolay olanlardır çünkü onlar doğrudan gözlenebilir. Açıkça, yasalar gibi şeyler, bireylerin dışındadır ve onlar üzerinde zorlayıcıdır. Daha önemli bir şekilde, bu maddi toplumsal olgular, çoğunlukla, en azından eşit ölçüde bireylerin dışında olan ve onlar üzerinde zorlayıcı olan ahlaki kuvvetlerin çok daha büyük ve çok daha güçlü alanını ifade eder.Bunlar, maddi olmayan toplumsal olgulardır.

Durkheim'ın araştırmalarının çoğu ve sosyolojinin merkezi, maddi olmayan toplumsal olguların araştırılmasıyla bağlantılıdır. Durkheim şunu söytedi: "Tüm toplumsal bilinç, dışsallaşma ve maddileşme... kazanmaz" (1897/1951:315). Sosyologların bugün normlar ve değerler veya daha genel olarak kültür dediği şeyler (Alexander, 1988), Durkheim'tn maddi olmayan toplumsal olgularla kastettiği şeyin iyi örnekleridir. Ancak bu bir sorun yaratır: Normlar ve değerler gibi maddi olmayan toplumsal olgular, eyleyenin nasıl dışında olur? Onlar, eyleyenlerin zihinleri haricinde nerede bulunabilir? Ve eğer onlar, bireylerin zihinlerindeyse, onlar dışarıdan ziyade içeride değil midir?

Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguların bir dereceye kadar bireylerin zihinlerinde bulunduğunu kabul etti. Bununla birlikte, onun inancı, insanlar karmaşık biçimlerde etkileşime girdiklerinde onların etkileşimlerinin, "tümüyle yasaların kendilerine boyun eğeceği"ydi (Durkheim, 1912/1965:471). Bireyler, maddi olmayan toplumsal olguların zemini olarak hala gereklidir ancak tikel biçim ve içerik, bireyler yoluyla değil karmaşık etkileşimler yoluyla belirlenecektir. Bundan dolayı, Durkheim, aynı eserde ilk olarak "Toplumsal şeyler, sadece insanlar yoluyla gerçekleşir; onlar, insan etkinliğinin ürünleridir" (1895/1982:17) diye ve ikinci olarak "Toplum, bireyle-

rin salt bir toplamı değildir" (1895/1982:103) diye yazabilmekteydi. Toplumun sadece insanlardan oluşması ve hiçbir maddi olmayan "ruhsal" öz içermemesi gerçeğine karşın o, sadece bireylerin değil etkileşimlerin araştırılması yoluyla anlaşılabilir. Etkileşimlerin, maddi olmadıkları zaman bile kendilerine ait gerçeklik düzeyleri vardır. Bu durum, "ilişkisel gerçeklik" olarak adlandırılmıştır (Alpert, 1939).

Durkheim, toplumsal olguları, maddiliğin bir süreci içinde gördü (Lukes, 1972:9-10). Sosyolog, genellikle bir araştırmaya, onun çalışmasının gerçek odağı konumundaki maddi olmayan toplumsal olguları anlamak amacıyla ampirik olarak erişilebilir maddi toplumsal olgular üzerinde odaklanarak başlar. Nüfus büyüklüğü ve yoğunluğu, iletişim kanalları ve konut düzenlemeleri en maddi olan şeylerdir (Andrews, 1993). Durkheim, bu olguları, *morfolojik* olarak adlandırdı ve bunlar, en önemli şekilde onun ilk kitabı, *Toplumsal İşbölümü*'nde *(The Division of Lahor in Society)* (1983/1964) tasvir edilmektedir. Diğer bir düzeyde, morfolojik bileşenlerin (bir binadaki insanların yoğunluğu ve onların iletişim biçimleri) ve maddi olmayan toplumsal olguların (bürokratik normlar gibi) bir karışımı olan yapısal bileşenler (örneğin bir bürokrasi) bulunur.

Maddi Olmayan Toplumsal Olgu Tipleri

Durkheim için maddi olmayan toplumsal olgular çok önemli oldukları için Durkheim'ın bu tipleri kendi araştırmalarında nasıl kullandığını ele almadan önce dört farklı tipi -ahlak, kolektif bilinç, kolektif temsiller ve toplumsal akımlar- inceleyeceğiz.

Ahlak

Durkheim, kelimenin en geniş anlamında bir ahlak sosyologuydu (R. T. Hail, 1987; Mestrovic, 1988; Varga, 2006). Onu incelemek bize, ahlaka duyulan ilginin bir disiplin olarak sosyolojinin kuruluşunda olduğunu hatırlatır. Birincisi, Durkheim, ahlakın toplumsal bir olgu olduğuna, başka bir ifadeyle, ahlakın, ampirik olarak incelenebileceğine, bireyin dışında olduğuna ve bireyi zorladığına ve diğer toplumsal olgularla açıklandığına ikna oldu. Bu, ahlakın felsefileştirilebilecek bir şey değil ampirik olarak incelenmesi zorunlu olan bir şey olması demektir. Ahlak, toplumsal yapıyla yakından ilişkisi olduğu için bu, özellikle doğrudur. Herhangi bir tikel kurumun ahlakiliğini anlamak için *ilk olarak,* kurumun nasıl oluşturulduğunu, onun mevcut biçimini nasıl aldığını, toplumun genel yapısı içinde onun yerinin ne olduğunu, çeşitli kurumsal yükümlülüklerin toplumsal iyiyle nasıl ilişkili olduğunu ve benzerini anlamak zorundasınız.

İkincisi, Durkheim, bir ahlak sosyologuydu çünkü onun araştırmalarını, modem toplumun "sağlığı"na duyduğu ilgi teşvik etti. Durkheim'ın sosyolojisinin çoğu, onun ahlaki konulara duyduğu ilginin bir yan ürünü olarak görülebilir. Gerçekten de Durkheim'ın arkadaşlarından biri, onun yaşam boyu uğraşısıyla ilgili bir yazısında şunu yazdı "ahlakın onun eserlerinin merkezi ve amacı olduğu gerçeği dikkate alınmadığında onun eserleri anlaşılmayacaktır" (Davy, şu eser içinde çevrildi; R. T. Hail, 1987:5).

Durkheim'ın bakış açısını anlamamız için bu ikinci noktanın, daha fazla açıklanması gerekir. Durkheim, toplumun ahlak dışı hale geldiğini veya ahlak dışı hale gelme tehlikesiyle yüz yüze olduğunu düşünmedi. Bu, basitçe olanaksızdı çünkü

Durkheim'a (1925/1961:59) göre ahlak, toplumla özdeşti. Bu nedenle, toplum ahlak dışı olamaz ancak toplumun kolektif çıkarı, bireysel-çıkarların toplamından başka bir şey olmadığı zaman ahlaki gücünü kesinlikle kaybedebilir. Ahlakın toplumsal bir olgu olduğu ölçüde toplum, bireyler üzerinde, onların bireysel çıkarını aşan yükümlülükler dayatabilir. Sonuç olarak, Durkheim, toplumun güçlü bir ortak ahlaka gereksinim duyduğuna inandı. Ahlakın ne olması gerektiği onun daha az ilgisini çekti.

Durkheim'ın ahlaka duyduğu büyük ilgi, onun tuhaf *özgürlük* tanımıyla ilgiliydi. Durkheim'a göre insanlar, ahlaki bağları "patolojik bir şekilde" kaybetme tehlikesi altındaydılar. Durkheim, ahlaki bağlar olmadığında birey giderek artan ve doyumsuz tutkuların esir olacağından onları önemli gördü. İnsanları, çılgınca bir doyum arayışı zorlayabilir ancak her doyum yalnızca giderek artan gereksinimlere yol açar. Durkheim'a göre her insanın istediği tek şey, "daha fazlası"dır. Ve kuşkusuz bu nihai olarak sahip olamayacağımız bir şeydir. Eğer toplum bizi kısıtlamazsa biz daha fazlanın peşinde köleler haline geliriz. Sonuç olarak Durkheim, bireyin özgür olmak için ahlaka ve dışarıdan denetime gereksinim duyduğu şeklindeki görünürde çelişkili görüşü savundu. Her insanın özünde doyumsuz arzu olduğu görüşü, onun sosyolojisinin merkezindedir.

Kolektif Bilinç

Durkheim, kendisinin ortak ahlaka duyduğu merakı çeşitli biçimlerde ve çeşitli kavramlarla ele almaya çalıştı. Durkheim, bu konuyla ilgilenen erken çalışmalarında *kolektif bilinç* kavramını geliştirdi. Fransızcada *conscience* kavramı hem "bilinç" hem de "ahlaki vicdan" anlamına gelir. Durkheim, kolektif bilinci şu şekilde nitelendirdi:

> Aynı toplumun ortalama vatandaşları arasında ortak olan inançların ve duyguların toplamı, kendine ait yaşantısı olan belirli bir sistemi oluşturur; ona kolektif veya ortak bilinç denilebilir.... Bu nedenle o, tikel bilinçlerden tümüyle farklı bir şeydir ancak sadece onlar aracılığıyla gerçekleşebilir.
>
> (Durkheim, 1893/1964:79-80)

Bu tanımda altı çizilecek değerde olan birkaç nokta vardır. Birincisi, Durkheim, insanların inançlarının ve duygularının "toplamı" diye yazdığında, belirli bir toplumda kolektif bilincin meydana geldiğini düşündüğü açıktır. İkincisi, Durkheim, kolektif bilinci açıkça diğer toplumsal olgulardan bağımsız ve onları belirleme yeteneğine sahip olarak kavradı. O, Marx'ın bazen ileri sürdğü gibi sadece maddi altyapının bir yansıması değildir. Son olarak, kolektif bilinçle ilgili bu tür görüşleri savunsa da onun birey bilinci vasıtasıyla "gerçekleştiği"ni de yazdı.

Kolektif bilinç, paylaşılan anlayışların, normların ve inançların genel yapısına işaret eder. Bu nedenle o, her şeyi kapsayan ve amorf bir kavramdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Durkheim, bu kavramı, "ilkel" toplumların modem toplumlardan daha güçlü kolektif bilince -yani anlayışlar, normlar ve inançların daha fazla paylaşılmasısahip olduklarını ileri sürmek için kullandı.

Kolektif Temsiller

Kolektif bilinç böylesine çok geniş ve amorf bir fikir olduğu için onu doğrudan araştırmak olanaksızdır ve ona ilgili maddi toplumsal olgular aracılığıyla yaklaşılması gere-

kir. (Örneğin, Durkheim'ın kolektif bilinç hakkında bir şeyler söylemek için yasal sistemi kullanışını gözden geçireceğiz.) Durkheim'ın bu sınırlamadan memnuniyetsizliği, onu, sonraki eserlerinde daha spesifik olan *kolektif temsiller* kavramını tercih ederek kolektif bilinci daha az kullanmaya yöneltti (Nemedi, 1995; Schmaus, 1994). Fransızca *representation* kavramı, tam olarak "fikir" anlamına gelir. Durkheim bu terimi, hem kolektif bir kavramı hem de toplumsal bir "güç"ü işaret etmek için kullandı. Kolektif temsillerin örnekleri, dini semboller, mitler ve popüler efsanelerdir. Tüm bunlar, toplumun kendisini üzerlerinde yansıttığı biçimlerdir (Durkheim, 1895/1982:40). Onlar, kolektif inançları, normları ve değerleri temsil ederler ve onlar, bu kolektif isteklere uymamızı teşvik ederler.

Bireyler, toplumsal etkileşimlerden ortaya çıktıkları için kolektif temsiller, bireylere de indirgenemez ancak kolektif temsiller, kolektif bilincin araştırıldığında daha fazla doğrudan bir şekilde araştırılabilir çünkü onların işaretler, ikonlar ve resimler gibi maddi sembollerle veya ritüeller gibi pratiklerle bağlantılı olmaları daha olasıdır. Bu nedenle, sosyolog, belirli kolektif temsillerin birbiriyle ne kadar uyumlu olduklarını veya onlar arasında bir yakınlığın olduğunu, başka kolektif temsillerin böyle olmadığını araştırmaya başlayabilir. Bir örnek olarak, Abraham Lincoln'ün temsillerinin diğer toplumsal olgulara tepki olarak nasıl değiştiklerini gösteren sosyolojik bir araştırmaya bakabiliriz.

> Yüzyılın sonu ile 1945 arasında diğer cesur başkanlar gibi Lincoln de idealleştirildi. Gazeteler onu, Theodore Roosevelt'in elini tutarken ve ona doğru yönü işaret ederken veya savaş ve barış konulan üzerinde kafa patlatırken Woodrow Wilson'ın arkasında ruhani bir ihtişama tutunurken veya güven tazeleyici elini Franklin Rooselvelt'in omzuna koyarken gösterdi. Karikatürler, hayranlarının onun heykeline veya portresine baktığını gösterdi. Neoklasik heykeller, onu, canlısından daha büyük tasvir etti; devlet portreleri, onu, başkanlık iktidarının görkemiyle kuşattı; "büyük sitil" tarihsel tasvir, onu, ulusun kaderini değiştiren bir biçimde gösterdi. Bununla birlikte 1960'larda geleneksel resimler kayboldu ve yerine bilbordlarda, posterlerde, karikatürlerde ve magazinlerde yeni bir temsil türü geçti. Burada Lincoln, bir parti şapkası takarken ve bir bankanın yıldönümünü belirtmek için düdük çalarken gösterilir; bir yerde bir rock konserini ilan etmek için saksafon çalmaktadır; başka bir yerde baştan çıkarıcı Marilyn Monroe ile kol kola veya devlete ait Lincoln Anıt kürsüsü üzerinde bir bira kutusunu tutarken veya güneş gözlüğü takmış olarak ve "sakin" bir görünüşle veya Sevgililer Günü'nün kendilerinin geleneksel doğum günü kutlamalarının yerini aldığına işaret edecek şekilde tasvir edilir. 1960 sonrasında Licoln'ün anısını canlandıran tasvirler, onun itibarının azalışını ifade eder.
>
> (B. Schwartz, 1998:73)

Abraham Lincoln, Amerikan toplumunda, kendisinin çeşitli temsillerinin bazı insanların kendilerini Amerikalılar olarak düşünmelerine -ya Amerikan vatanseverler ya da Amerikan tüketiciler olarak- olanak tanıdığı için kolektif bir temsil olarak işlev görür. Ayrıca onun görüntüsü, vatansever bir görev yapmamızı ya da bir tebrik kartı almamızı teşvik eden bir güçtür. Bu temsilin incelenmesi, Amerikan toplumundaki değişimleri daha iyi anlamamıza olanak tanır.

Toplumsal Akımlar

Durkheim'ın sözünü ettiği toplumsal olguların çoğu, toplumsal örgütlerle bağlantılıdır. Bununla birlikte, o, "kendilerini bu çoktan billurlaşmış biçimde sunmayan" toplumsal

olguların bulunduğuna açıklık getirir (1895/1982:52). Durkheim, bunları *toplumsal akımlar* olarak adlandırır. O, bize, kamusal toplantılarda ortaya çıkan "büyük, coşku, öfke ve acıma dalgalarını" örnek olarak verir (Durkheim, 1895/1982:52-53).Toplumsal akımlar, diğer toplumsal olgulardan daha az somut oldukları halde onlar yine de toplumsal olgulardır çünkü onlar bireye indirgenemez.Bu toplumsal akımlar tarafından sürükleniriz ve sadece, ortak duygulara karşı savaştığımızda bu durumun farkına varsak bile, bu durumun, bizim üzerimizde zorlayıcı bir gücü vardır.

Bu maddi olmayan ve geçici toplumsal olguların en güçlü kurumlan bile etkilemesi mümkündür. Örneğin Ramet (1991), bir rock konserindeki kalabalık arasında oluşması muhtemel toplumsal akımların, doğu Avrupa komünist hükümetleri tarafından bir tehdit olarak görüldüğünü gerçekten de onların çöküşüne katkıda bulunduğunu bildirir. Rock konserleri, "parti denetiminden bağımsız, kültürel ölçütler, modalar ve davranışsal sendromlar'hn ortaya çıktığı ve yayıldığı yerlerdi (Ramet, 1991:216). Daha özel olarak, izlemeye gelenlerin, konserde, yabancılaşmalarının bir ifadesini görmeleri olasıydı. Onların kendi duyguları bu şekilde olumlanıyor, pekiştiriliyor ve onlara toplumsal ve siyasal açıdan yeni anlamlar veriliyordu. Başka bir ifadeyle politik liderler, bireyin bunaltıcı yabancılaşma *duygularının,* toplumsal bir yabancılaşma o/gt/suna dönüşme potanisyeli nedeniyle rock konserlerinden korktular. Bu durum, toplumsal olguların, birey duyguları ve niyetleriyle nasıl ilişkili olduklarına ancak onlardan farklı olduklarına dair başka bir örnek oluşturur.

Çağdaş sosyolojide normlar, değerler ve kültür üzerindeki vurguyla birlikte Durkheim'ın maddi olmayan toplumsal olgulara duyduğu ilgiyi kabul etmede çok az zorluk çekeriz. Yine de, toplumsal akımlar kavramı, birkaç sorunla karşılaşmamıza neden olur. Daha özel olarak, sanki toplumsal bir boşlukta bir ölçüde sabitlenmişler gibi, toplumsal dünyada baştan sona "bir seyir izleyen" bir dizi bağımsız toplumsal akımın olduğu fikri, sıkıntı vericidir. Bu sorun, birçoklarının Durkheim'ı, bir grup-ruhu yönelimine sahip olmakla eleştirmelerine neden oldu (Pope, 1976:192-194). (Bu tür bir fikir, 1800Terin sonunda ve 1900'ün başında, özellikle Franklin H. Giddings'in eserlerinde hakimdi [Chriss, 2006].) Durkheim'ı bu tür bir bakış açısına sahip olmakla eleştirenler, onun, maddi olmayan toplumsal olgulara eyleyenlerden bağımsız, özerk bir varlık atfettiğini ileri sürerler. Ancak kültürel fenomenler, toplumsal bir boşluk içinde kendi başlarına dolaşamazlar ve Durkheim bu durumun tamamen farkındaydı.

> Ancak biz bu toplumsal bilinci nasıl kavramalıyız? O, toplumun ötesine geçen sade ve aşkın bir varlık mıdır? ... Deneyimin bize bu türden bir şey göstermediği kesindir. Kolektif zihin *[l'esprit collectij],* birey zihinlerinin sadece bir bileşimidir. Ancak, sonrakiler mekanik olarak bir araya gelmez ve birbirine kapalı değildir. Onlar, sembollerin alışverişi yoluyla sürekli bir etkileşim içindedir; onlar birbiriyle iç içe geçmiştir. Onlar, kendilerini doğal yakınlıklarına göre gruplandırırlar; onlar, kendilerini koordine ederler ve düzene sokarlar. Bu şekilde, tümüyle yeni bir psikolojik varlık, dünyada eşiti olmayan bir varlık oluşur. Onun bağlı olduğu bilinç, onun içinde yankılayanlardan son derece daha yoğun ve daha büyüktür. Çünkü o, "bilinçlerin bir bilincidir" *[une conscience de consciences*]. Biz onun içinde eşzamanlı olarak bugünün ve geçmişin yoğunlaştırılmış diriliğini buluruz.
>
> (Durkheim, 1885/1978:103)

Toplumsal akımlar, bir topluluğun üyelerinin paylaştığı birtakım anlamlar olarak görülebilir. Böyle olunca da onlar belirli bir bireyin zihni açısından açıklanamazlar. Bireyler, kesinlikle toplumsal akımlara katkıda bulunur ancak onların etkileşimi, toplumsal hale gelen yeni bir şeye yol açar. Toplumsal akımlar, sadece öznelerarası olarak, yani bireyler arasındaki *etkileşimler* bakımından açıklanabilir. Onlar, bireyler düzeyinde değil etkileşimler düzeyinde varolur. Bu kolektif "ruh halleri" veya toplumsal akımlar, bir topluluktan diğerine değişir ve bunun sonucu ise aşağıda göreceğimiz gibi, intihar gibi görünürde bireysel bir şeyi de kapsayan belirli davranışların oranında değişme olduğudur.

Aslında Durkheim'ın toplumsal olgular kuramı ile beyin ve zihin arasındaki ilişki hakkındaki mevcut kuramlar arasında güçlü benzerlikler bulunmaktadır (Sawyer, 2002). Her iki kuram, karmaşık, sürekli değişen sistemlerin, "sistemin bileşen birimlerinin tam ve eksiksiz bir betimlenişinden tahmin edilemeyecek" yeni özellikler sergilemeye başlayacakları şeklindeki fikri kullanır (Sawyer, 2002:228). Modem felsefenin, zihnin beyin işlevlerinden başka bir şey olmadığını varsaymasına karşın şu görüş ortaya konulmaktadır; beyindeki bağlantıların karmaşıklığı, bireylerin sinir hücreleri ile açıklanamayan, olmayan, gerçekliğin yeni bir düzeyini, zihni oluşturur. Durkheim'm görüşü, tam olarak şuydu: bireyler arasındaki etkileşimlerin karmaşıklığı ve yoğunluğu, birey açısından açıklanmayacak yeni bir gerçeklik düzeyinin ortaya çıkışına neden olur. Bu yüzden, Durkheim, normlar, değerler, kültür ve paylaşılan çeşitli toplumsal-psikolojik fenomenleri kuşatan maddi olmayan toplumsal olgularla ilgili modem bir kavrayışa sahipti (Emirbayer, 1996).

Toplumsal İşbölümü

Toplumsal İşbölümü (Durkheim, 1893/1964; Gibbs, 2003) sosyolojinin ilk klasiği olarak adlandırılmıştır (Tiryakian, 1994). Durkheim bu eserde bireyler ile toplum arasındaki modem ilişkinin gelişiminin izini sürmüştür. Durkheim, daha özel olarak, kendisinin yeni sosyoloji bilimini, o dönemde birçoklarının modem ahlak bunalımı olarak gördükleri şeyi incelemek için kullanmak istedi. Birinci baskıya önsöz şöyle başlar, "Her şeyden önce bu kitap, ahlak yaşantısının olgularını, pozitif bilimlerin yöntemlerine göre ele almaya yönelik bir çabadır".

Durkheim'ın zamanında Fransa'da yaygın bir ahlak bunalımı hissi vardı. Fransız Devrimi, kendisini çoğunlukla geleneksel otoriteye ve dini inançlara bir saldırı olarak ortaya koyan, bireyin hakları üzerine bir odaklanmanın öncüsü oldu. Bu eğilim, devrimci hükümetin yıkılışından sonra bile devam etti. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında birçokları, insanların toplumu değil yalnızca kendilerini düşündükleri için toplumsal düzenin tehlike altında olduğu fikrine sahipti. Fransız Devrimi ile Durkheim'ın olgunluğu arasındaki 100 yıldan daha az süre içinde Fransa, üç monarşi, iki imparatorluk ve üç cumhuriyet yaşadı. Bu rejimler, ondört anayasa yaptı. Ahlak bunalımı hissi, DurkheimTn doğduğu yerin Prusya'ya katılmasını da kapsayan 1870'de Prusya'nın Fransa'yı ezici bir şekilde bozguna uğratmasıyla doruk noktasına çıktı. Bunu, Paris Kümünü olarak bilinen kısa-ömürlü ve şiddete dayanan devrim izledi.[2] Hem bozgundan hem de sonraki isyandan, başıboş bireycilik sorunu suçlu bulundu.

[2] Marx, Paris Komünü'nün kanlı bir şekilde bastırılmasından önce onu proleterya devriminin habercisi olarak gördü.

August Comte, birçok olayın artan işbölümüne dayandırılabileceğini ileri sürdü. Daha basit toplumlarda insanlar, temel olarak, çiftçilik gibi aynı şeyi yaparlar ve onlar, ortak deneyimleri paylaşırlar ve sonuç olarak ortak değerlere sahip olurlar. Bunun tersine modem toplumda herkesin farklı bir işi vardır. Farklı insanlara uzmanlaşmış görevler verildiğinde onlar artık ortak deneyimler yaşamazlar. Bu çeşitlilik, bir toplum için gerekli olan, paylaşılan ahlak inançlarını ortadan kaldırır. Sonuçta insanlar, toplumun gereksinim duyduğu zamanlarda özveride bulunmayacaklardır. Comte, sosyolojinin, toplumsal uyumu tekrar sağlayacak yeni bir sözde-din yarattığını ileri sürdü. *Toplumsal İşbölümü*, büyük ölçüde Comte'un çözümlemesinin rcddedilişi olarak görülebilir (Gouldner, 1962). Durkheim, işbölümünün, yeni bir toplumsal ahlak türü olacak kadar toplumsal ahlakın kayboluşunu temsil etmediğini iddia eder.

İşbölümü'nün tezi şudur, modern toplumu, temelde aynı şeyleri yapan insanlar arasındaki benzerlikler bir arada tutmaz. Bunun yerine, insanları, birbirine bağımlı olmaya zorlayarak bir araya çeken işbölümünün kendisidir. İşbölümünün, dayanışma duygusunu aşındıran ekonomik bir gereklilik olduğu görünür ancak Durkheim (1893/1964:17) şunu ileri sürdü, "onun sağladığı ekonomik hizmetler, onun yaptığı ahlaki etki ile karşılaştırıldığında önemsizdir ve onun gerçek işlevi, iki ya da daha fazla insan arasında bir dayanışma duygusu yaratmaktır."

Mekanik ve Organik Dayanışma

İşbölümündeki değişmenin toplumun yapısı için çok büyük anlamları vardır. Durkheim en en çok, toplumsal dayanışmanın değişen biçimiyle, başka bir ifadeyle toplumun birarada tutulmasının değişen biçimiyle ve toplumun üyelerinin kendilerini bir bütünün parçası olarak nasıl gördükleriyle ilgilendi. Durkheim, bu farklılığı yakalamak için iki dayanışma tipinden -mekanik ve organik- bahsetti. *Mekanik* dayanışmanın nitelendirdiği bir toplum, birlik oluşturur çünkü tüm insanlar genellemecidir. İnsanlar arasındaki bağ, tüm insanların benzer etkinlikler yerine getirmesi ve benzer sorumluluklarının olmasıdır. Bunun tersine, *organik* dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumu, insanlar arasındaki farklılıklar, tümünün farklı görevler ve sorumluluklarının olması bir arada tutar.'

Modem toplumda insanlar, birbirinden görece az farklılığı olan görevler yapmaları nedeniyle onların, hayatta kalmak için birçok başka insana gereksinimleri vardır. Avcı-baba ve yiyecek toplayıcı-annenin başında bulunduğu ilkel aile, pratik olarak kendine-yeterlidir ancak modem aile, market, fırıncı, kasap, araba tamircisi, öğretmen, polis memuru ve benzerine gereksinim duyar. Bu insanlar ise, modern toplumda yaşamak için başkalarının sağladığı türden hizmetlere gereksinim duyarlar. Durkheim'a göre modem toplumu, bu nedenle, insanların uzmanlaşması ve birçok başkalarının hizmetlerine gereksinim duymaları bir arada tutar. Uzmanlaşma, sadece bireyleri değil aynı zamanda grupları, yapıları ve kurumlan kapsar.

Durkheim, ilkel toplumların, daha güçlü bir kolektif bilince yani daha fazla paylaşılan anlayışlar, normlar ve inançlara sahip olduklarını ileri sürdü. Artan işbölümü, kolektif bilincin azalmasına neden olmuştur. Kolektif bilinç, organik bir daya- [3]

[3] Spencer'ın evrimci kuramıyla bir karşılaştırma için bkz. Pemn (1995).

TABLO 7.1

Kolektif Bilincin Dört Boyutu

Dayanışma	Hacim	Yoğunluk	Katılık	İçerik
Mekanik	Tüm toplum	Yüksek	Yüksek	Dinsel
Organik	Belirli gruplar	Düşük	Düşük	Ahlaki bireycilik

mşmanın olduğu toplumlarda, mekanik dayanışmanın olduğu toplumlardan çok daha az önemlidir. Modem toplumda insanları işbölümünün birarada tutması ve bunun sonucunda, başkalarının yerine getirdiği işlevlere gereksinim duyulması, insanları, paylaşılan ve güçlü bir kolektif bilincin bir arada tuttuğu toplumlardan daha fazla olasıdır. Yine de, organik toplumlar bile, daha fazla bireysel farklılıklara olanak tanıyan daha zayıf bir biçimde olmasına rağmen, kolektif bir bilince sahiptir.

Anthony Giddens (1972), iki tip toplum içinde kolektif bilincin, dört boyutta -hacim, yoğunluk, katılık ve içerik (bakınız Tablo 7.1)- farklılıklarının ortaya konulabileceğini ifade eder. *Hacim*, kolektif bilincin kuşattığı insanların sayısına; *yoğunluk*, insanların onu ne kadar derinden hissettiğine; *katılık,* onun ne kadar açıklıkla tanımlandığına ve *içerik,* iki toplum tipi içinde kolektif bilincin aldığı biçime işaret eder. Mekanik bir dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda kolektif bilinç, neredeyse tüm toplumu ve onun tüm üyelerini kapsar; ona büyük bir yoğunlukla inanılır; o aşırı derecede katıdır ve onun içeriği son derece dini bir niteliğe sahiptir. Organik dayanışmanın olduğu bir toplumda kolektif bilinç, belirli gruplarla sınırlıdır; ona, çok daha az yöğunlukla bağlılık vardır; o çok katı değildir ve onun içeriği, bireyin öneminin ahlaki bir ilkeye yükselişidir.

Dinamik Yoğunluk

Durkheim'a göre işbölümü, maddi bir toplumsal olguydu çünkü o, toplumsal dünyadaki etkileşimlerin bir tarzıydı. Yukarıda gösterildiği gibi, toplumsal olguların, başka toplumsal olgularla açıklanması gerekir. Durkheim, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişin nedeninin dinamik yoğunluk olduğuna inadı. Bu kavram, bir toplumdaki insanların sayısına ve onlar arasında meydana gelen etkileşimlerin miktarına işaret eder. Daha fazla insan, kıt kaynaklara yönelik artan rekabet demektir ve daha fazla etkileşim, toplumun temelde benzer bileşenleri arasında daha yoğun bir mücadele demektir.

Dinamik yoğunlukla bağlantılı sorunlar genellikle farklılaşma ve en sonunda yeni örgüt biçimlerinin ortaya çıkışı yoluyla çözüme kavuşturulur. İşbölümünün yükselişi, insanların birbirleriyle çatışmalarına değil birbirlerini tamamlamalarına olanak sağlar. Üstelik artan işbölümü daha fazla verimliliğe yol açar ve bunun sonucunda kaynakların artması onlar üzerindeki rekabeti daha barışçıl hale getirir.

Bu durum, mekanik ve organik dayanışma arasındaki son bir farklılığa işaret eder. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda daha az rekabet ve daha fazla fark-

lılaşma, insanların daha fazla işbirliği yapmalarına ve onların tümünün aynı kaynak altyapısı tarafından desteklenmesine olanak sağlar. Bu nedenle, farklılık, insanlar arasında daha yakın bağlara, benzerliğin sağladığından bile daha fazla olanak sağlar. Böylece, organik dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda mekanik dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda varolandan hem daha fazla dayanışma hem de daha fazla bireysellik vardır (Rueschemeyer, 1994). Böylece, bireysellik yakın toplumsal bağların karşıtı değil onlar için bir gerekliliktir (Muller, 1994).

Baskıcı ve Onarıcı Hukuk

İşbölümü ve dinamik yoğunluk, maddi toplumsal olgulardır ancak Durkheim'ın temel ilgisi, maddi olmayan toplumsal olgular olan dayanışma biçimlerine yönelikti. Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguları özellikle kolektif bilinç gibi kuşatıcı bir şeyi doğrudan araştırmanın zor olduğunu düşündü. Sosyolog, maddi olmayan toplumsal olguları araştırmak için maddi olmayan toplumsal olguların doğasım ve onlardaki değişimleri yansıtan maddi toplumsal olguları incelemelidir. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*'nde mekanik dayanışmanın olduğu toplumlardaki hukuk ile organik dayanışmanın oldfuğu toplumlardaki hukuk arasındaki farklılıkları araştırmayı seçti (Cotterrell, 1999).

Durkheim, mekanik dayanışmanın olduğu bir toplumun ayırt edici özelliğinin, *baskıcı hukuk* olduğunu ileri sürdü. Bu tip toplumda insanlar çok benzer oldukları için ve ortak bir ahlaka inanmaya yönelik güçlü bir eğilim gösterdikleri için paylaştıkları değer sistemine karşı işlenen herhangi bir suçun, çoğu birey için önemli olması muhtemeldir. Herkes, işlenen suçu hissettiği ve ortak ahlak değerlerine derinden inandığı için suç işleyen bir kimsenin, kolektif ahlak sistemini ihlal eden herhangi bir eylem nedeniyle ağır bir şekilde cezalandırılması olasıdır. Hırsızlık, suçlunun elinin kesilmesine yol açabilir; dine küfretme, dilin kesilmesiyle sonuçlanabilir. Ahlak sistemine karşı işlenen küçük suçların bile şiddetli bir cezalandırma ile karşılaşması olasıdır.

Bunun tersine, organik dayanışmanın olduğu bir toplumun ayırt edici özelliği, suçu işleyenlerin suçlarını telafi etmelerini gerektiren onarıcı hukuktur. Bu tür toplumlarda suçların, ahlak sisteminin kendisine karşı değil belirli bir bireye veya toplum kesimine karşı işlendiğinin düşünülmesi muhtemeldir. Zayıf bir ortak ahlak olduğu için çoğu insan, yasanın herhangi bir ihlal edilişine karşı duygusal olarak tepki vermez. Organik bir toplumda, suç işleyenlerin, ortak ahlaka karşı her suç için şiddetli olarak cezalandırılmaları yerine onların eylemlerinden zarar görenlerin zararlarını karşılamaları istenir. Bazı baskıcı yasalar (örneğin ölüm cezası) organik dayanışmayla birlikte varolmaya devam ettiği halde özellikle daha az önemli suçlarla ilişkili olarak onarıcı hukuk hakimdir.

Özetle, *İşbölümii'nde* Durkheim, modem toplumda ahlaki dayanışma biçiminin kaybolmadığını, değiştiğini ileri sürer. Daha fazla bağımsızlığa ve daha yakın, daha az rekabetçi ilişkilere olanak tanıyan ve onarmaya dayanan yeni bir hukuk biçimine yol açan yeni bir dayanışma biçimine sahip oluruz. Bununla birlikte bu kitap, modem toplumu kutlamaktan çok uzaktı. Durkheim, bu yeni dayanışma biçiminin, toplumsal patolojilerin belirli türlerine eğilimli olduklarını ileri sürdü.

Normal ve Patolojik

Sosyologun sağlıklı ve patolojik toplumları ayırt edebileceği iddiası Durkheim'ın iddialarının muhtemelen en tartışmalı olanıydı. Durkheim, *İşbölümü'*nde bu fikri kullandıktan sonra, başka şeylerle birlikte bu fikri yenilemeye ve savunmaya çabaladığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları (The Rules of Sociological Method)* (1895/1982) kitabını yazdı. O, sosyologun aynı aşamada bulunan başka toplumlarda benzer koşullar bulacağı için sağlıklı bir toplumun ayırt edilebileceğini ileri sürdü. Bir toplumun normal olarak bulunandan ayrılması onun muhtemelen patolojik olmasıdır.

O dönemde bu fikre saldırıldı ve bugün onu onaylayan az sayıda sosyolog vardır. Durkheim bile, *Kuralları* 'nın "İkinci Baskısına Özsöz"ü yazdığı zaman onu savunmaya çalışmadı: "Bu kitabın yol açtığı diğer tartışmalara dönmek yararsızdır çünkü onlar, esaslı herhangi bir şeye değinmez. Yöntemin genel yönelimi, toplumsal tipleri sınıflandırmak veya normal olanı patolojik olandan ayırt etmek için tercih edilen prosedürlere bağlı değildir" (1895/1982:45).

Yine de Durkheim'ın bu argümandan türettiği ilginç bir fikir vardır: suçun, patolojik olmaktan ziyade normal olduğu şeklindeki fikir (Smith, 2008). O, suçun her toplumda bulunduğu için normal olması ve yararlı bir işlevi sağlaması gerektiğini ileri Jgrdu. ö, suçun, toplumların kolektif bilinçlerini tanımlamalarına ve tasvir etmelerine yardımcı olduğunu ileri sürdü: "Örnek ve kusursuz bir manastır içinde bir azizler topluluğunu hayal edin. Bu manastır içinde aslında suç bilinmeyecektir ancak sıradan insana önemsiz görünen hatalar, sıradan bilinçlerde normal suçun neden olduğuyla aynı rezalete neden olacaktır. Eğer o topluluğun bu nedenle yargıda bulunma ve cezalandırma gücü varsa, o, bu edimleri suç olarak nitelendirecektir ve onlara böyle yaklaşacaktır" (1895/1982:100).

O, *İşbölümü* içinde patoloji fikrini, modem toplumda işbölümünün aldığı "anormal" biçimlerin bazılarını eleştirmek için kullandı. O, üç anormal biçim saptadı: (1) anomik işbölümü, (2) zorlanmış işbölümü ve (3) zayıf bir şekilde koordine edilen işbölümü. Durkheim, Comte ve başkalarının işbölümüyle özdeşleştirdikleri modernliğin ahlaki bunalımına, gerçekte bu anormal biçimlerin neden olduğunu ileri sürdü.

Anomik işbölümü, yalıtılmış bireyselliği kutsayan ve insanlara onların ne yapmaları gerektiğini söylemekten uzak duran bir toplumda düzenlemenin olmayışına işaret eder. Durkheim, daha sonra tartışılan intihar üzerine çalışmasında bu *anomi* kavramını daha da geliştirir. O, her iki eserde bu terimi, insanların yeterli ahlaki kısıtlamalardan yoksun oldukları toplumsal koşulları kastetmek için kullanır (Bar-Haim, 1997; Hilbert, 1986). Durkheim'a göre, modem toplum, her zaman anomiye yatkındır ancak anomi, toplumsal ve ekonomik bunalım dönemlerinde etkinlik kazanır.

İnsanlar, mekanik dayanışmanın güçlü ortak ahlakiliği olmaksızın, uygun ve kabul edilebilir davranışın ne olduğu ve ne olmadığıyla ilgili belirgin bir kavrayışa sahip olmayabilirler. İşbölümü, modem toplumda, kaynaşmanın bir kaynağı olduğu halde ortak ahlakiliğin zayıflamasını tümüyle telafi edemez. Bireyler, yalıtılmış hale gelebilirler ve son derece uzmanlaşmış etkinliklerle bağlantılarını koparabilirler. Onlar, çevrelerinde çalışan ve yaşayanlarla ortak bir bağa sahip olduklarını düşünmekten çok daha kolay bir şekilde uzaklaşabilirler. Bu anomiye neden olur. Organik dayanışma, bu özel "patoloji"ye yatkınıdır ancak Durkheim'ın bunu anormal bir durum olarak

gördüğünü anımsamak önemlidir. Modem işbölümünün, insanları yalıtılmış ve anlamsız görevlere ve konumlara indirgemekten ziyade artan ahlaki etkileşimleri destekleme kapasitesi vardır.

Durkheim, insanların kendilerine ne yapılması gerektiğini söyleyen kurallara ve düzenlemelere gereksinim duyduklarına inandığı halde onun ikinci anormal biçimi, çatışmaya ve yalıtılmaya yol açabilen ve bu nedenle anomiyi artıran bir kural türüne karşılık geliyordu. O bunu, *zorlanmış işbölümü* olarak adlandırdı. Bu ikinci patoloji, çağdışı normların ve beklentilerin, bireyleri, grupları ve sınıfları, uygun olmadıkları konumlara zorlayabileceklerine işaret eder. Yetenek ve niteliğe bakmaksızın gelenekler, ekonomik güç veya statüler, hangi işleri kimlerin yaptığını belirleyebilir. Burası Durkheim'm Marxçı görüşe en çok yaklaştığı yerdir:

> Eğer toplumda bir sınıf, yaşamak için hizmetleri nedeniyle herhangi bir ücreti almaya zorlanırken diğer bir sınıf, kendi tasarrufunda bulunan kaynaklar ama bir çeşit toplumsal üstünlüğün zorunlu sonucu olmayan kaynaklar nedeniyle bu durumu es geçerse, bu ikinci sınıf, birincisi üzerinde hukuk açısından adaletsiz bir avantaja sahip olur.
>
> (Durkheim, 1895/1982:319)

Son olarak, anormal işbölümünün üçüncü biçimi, farklı inanların yerine getirdikleri uzmanlaşmış işlevler *zayıf bir şekilde koordine edildiği* zaman belirginleşir. Yine Durkheim, insanların birbirine bağımlılığından kaynaklanan organik dayanışma üzerinde durur. Eğer insanların uzmanlaşmaları, artan bağımlılığa değil basitçe yalıtılmaya yol açarsa işbölümü, toplumsal dayanışmaya yol açmayacaktır.

Adalet

Modem toplumda işbölümünün ahlaki ve dayanışmacı bir güç olarak işlev görmesi için anomi, zorlanmış işbölümü ve uzmanlaşmanın uygunsuz koordine edilmesinin ele alınması gerekir gerekir. Modem toplumları artık, paylaşılan deneyimler ve ortak inançlar bir arada tutmaz. Bunun yerine birbirine bağımlılığı destekleyecek biçimde onların kendi farklılıklarına olanak tanındıkça onları bu farklılıklar bir arada tutar. Durkheim'a göre bunun kilit noktası toplumsal adalettir:

> Böylece, en gelişmiş toplumlarm görevi, adaleti yerine getirmektir. ... Tıpkı, ilk toplumların fikrinin, içinde bireyin yutulduğu, mümkün olduğunca ortak bir yaşam yaratmak ve sürdürmek olduğu gibi bizim idealimiz, toplumsal olarak tüm yararlı güçlerimizin özgür gelişimini sağlayacak şekilde toplumsal ilişkileri daha fazla adilleştirmektir.
>
> (Durkheim, 1893/1964:387)

Ahlak, toplumsal dayanışma, adalet -bunlar yeni filizlenmeye başlayan bir alandaki ilk kitabın önemli temalarıydı. Durkheim, eserlerinde bu fikirlere tekrar dönecekti ancak onlara bir bütün olarak toplum açısından tekrar bakmayacaktı. O, ikinci kitabı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895/1982:184) sosyolojinin kendisinin işbölümüne tabi olacağını ve uzmanlıkların bir toplamı olacak şekilde parçalara ayrılacağını öngördü. Bunun, sosyolojide artan bir bağımlılığa ve organik bir dayanışmaya yol açıp açmadığı hala açık bir sorudur.

İntihar

Durkheim'ın intihar araştırması, bir sosyoloğun kuram ile araştırmanın bağlantısını nasıl kurması gerektiğiyle ilgili paradigmasal bir örnektir (Merton, 1968). Gerçekten de Durkheim, "Özsöz"de bu araştırmayı sadece belirli bir sorunun anlaşılmasına katkıda bulunmak için değil aynı zamanda kendisinin yeni sosyoloji yönteminin bir örneğini sunmak için amaçladığına açıklık getirir. (Yayınlanmasından yaklaşık 100 yıl sonra *İntihar'la* ilgili bir dizi değerlendirme için bkz. Lester, 1994).

Durkheim, intiharı, kendisiyle ilgili elde edilebilir oldukça yararlı veri bulunan, görece somut ve spesifik bir olgu olduğu için araştırmayı seçti. Bununla birlikte, Durkheim'm intiharı araştırmasının en önemli nedeni, yeni sosyoloji biliminin gücünü kanıtlamaktı. İntihar, genellikle en özel ve kişisel bir edim olarak görülür. Durkheim, intihar gibi görünüşte bireysel bir edimi açıklamada sosyolojinin bir rolünün olduğunu gösterebildiği takdirde sosyolojinin alanını, sosyolojik çözümlemeye çok daha açık görünen olguları kapsayacak şekilde genişletmenin görece kolay olacağına inandı.

Durkheim bir sosyolog olarak herhangi bir bireyin niçin intihar ettiğiyle ilgilenmedi (bunun bir eleştirisi için bkz. Berk, 2006). Bu, psikologlara bırakılacaktı. Bunun yerine Durkheim, *intihar oranlarındaki* farklılıkları açıklamaya ilgi duydu; yani o, niçin bir grubun diğerinden daha yüksek bir intihar oranının olduğuna ilgi duydu. Psikolojik veya biyolojik etmenler, bir grup içinde belirli bir bireyin niçin intihar ettiğini açıklayabilir ancak Durkheim, niçin bir grubun diğerinden daha yüksek intihar oranının olduğunu sadece toplumsal olguların açıklayabileceğini varsaydı (Bu yaklaşımın bir eleştirisi ve intiharın araştırılmasında kültürel ve psikolojik etmenlerin hesaba katılması gerektiğine dair bir görüş için bkz. Hamlin ve Brym, 2006).

Durkheim, intihar oranlarını değerlendirmenin birbiriyle ilişkili iki yolunu önerdi. Bir yol, farklı toplundan veya başka türden bütünlükleri karşılaştırmaktır. Diğer bir yol, aynı bütünlükte zaman içindeki intihar oranındaki değişimi ele almaktır. Her iki durumda da kültürler arası veya tarihsel olarak argümanın mantığı temelde aynıdır. Bir gruptan diğerine veya bir zaman döneminden diğerine intihar oranlannda değişiklik varsa Durkheim bu farklılığın sosyolojik etmenlerdeki, özellikle toplumsal akımlardaki değişikliğin sonucu olduğuna inandı. Durkheim, bireylerin intihar etmek için sebeplerinin olabileceğini kabul etti ancak bu sebepler gerçek neden değildir: "Onların, kendi kendini yok etmeye yönelik itkiyi taşıyan dış akımın en kolay şekilde giriş bulduğu, bireyin zayıf noktalarını gösterdikleri söylenebilir. Ancak onlar bu akımın kendisinin parçası değildir ve sonuç olarak onu anlamamıza yardımcı olamazlar" (1897/1951:151).

Durkheim, *İntihar'*a, intiharın nedenleriyle ilgili bir dizi alternatif fikri sınama ve reddetme yoluyla başlar. Bunlar arasında bireysel psikopatoloji, alkolizm, ırk, kalıtım ve iklim vardır. Durkheim'm argümanlarının tümü ikna edici değildir (Durkheirn'ın alkolizm aleyhindeki görüşünün bir incelenişi için örneğin bkz. Skog, 1991). Bununla birlikte, önemli olan, onun dışsal etmenler olarak gördüğü şeyleri ampirik olarak devre dışı bırakan yöntemidir böylece o, en önemli nedensel değişkenler olarak düşündüğü şeylere ulaşabilir.

Buna ek olarak Durkheim, çağdaşlarından biri olan Fransız sosyal psikolog Gabriel Tarde (1843-1904) ile bağlantılı öykünme kuramını inceledi ve onu reddetti. Öykünme kuramı, insanların, başkalarının eylemlerine öykündükleri için intihar ettiklerini (ve çok çeşitli başka eylemlere giriştiklerini) ileri sürer. Bu sosyal-psikolojik yaklaşım, Durkheim'ın toplumsal olgular üzerinde odaklanışmın en büyük rakibiydi. Sonuç olarak Durkheim, onu gözden düşürmek için büyük çabalar gösterdi. Örneğin Drukheim, öykünme gerçekten önemli olsaydı, yüksek intihar oranı olan bir ülkenin komşusu olan ulusların kendilerinin de yüksek intihar oranlarına sahip olduklarını bulmamız gerekirdi şeklinde bir sonuç çıkardı ancak verilerin incelenişi bu tür bir ilişkinin varolmadığını gösterdi. Durkheim, bazı bireysel intiharların öykünmenin sonucu olabileceğini itiraf etti ancak bu, genel intihar oranı üzerinde anlamlı bir etkisi olmayan önemsiz bir etmendir.

Durkheim, intihar oranlarındaki farklılıklardaki kritik etmenlerin, toplumsal olguların düzeyindeki farklılıklarda bulunduğu sonucunu çıkardı. Farklı gruplar, farklı toplumsal akımları üreten farklı kolektif duygulara[4] sahiptir. Bireyin intihar hakkmdaki kararını etkileyen bu toplumsal akımlardır. Başka bir ifadeyle, kolektif duygulardaki değişimler, toplumsal akımlardaki değişimlere yol açar, bu ise intihar oranlarındaki değişimlere yol açar.

İntiharın Dört Tipi

Durkheim'ın intihar kuramı, intihar tipleri ile onun altını çizdiği iki toplumsal olgu -bütünleşme ve düzenleme- arasındaki ilişkiyi incelersek daha açık görülebilir (Pope, 1976). Bütünleşme, topluma bağlılığımızın gücüne işaret eder. Düzenleme, insanlar üzerindeki dışsal kısıtlamanın derecesine işaret eder. Durkheim'a göre, bu iki toplumsal akım, sürekli değişkenlerdir ve bu akımlardan herhangi biri, çok düşük veya çok yüksek derecede olduğunda intihar oranları yükselir. Bu nedenle dört çeşit intiharla karşılaşırız (bkz. Tablo 7.2). Yüksek derecede bütünleşmede ortaya çıkan intihar tipini Durkheim özgeci intihar olarak adlandırır. Düşük derecede bütünleşme, bencil intiharlarda artışa neden olur. Kaderci intihar, düzenlemeyle bağlantılıdır ve anomik intihar düşük derecede düzenlemeyle bağlantılıdır.

Bencil İntihar

Yüksek oranda *bencil intihan*n (Berk, 2006) bireyin, daha büyük toplumsal birimle çok iyi bütünleşmediği toplumlarda ve gruplarda bulunma olasılığı vardır. Bu bütünleşme eksikliği, bireyin toplumun parçası olmadığı şeklinde bir duyguya yola açar. Durkheim, bir insanın en iyi yönlerinin -ahlakımız, değerlerimiz ve ahlak duygumuz- toplumdan geldiğine inandı. Bütünleşmiş bir toplum, bize bu şeyleri sağlamanın yanısıra günlük olarak küçük gurur kırıklıkları ve önemsiz hayal kırıklıklarının üstesinden gelmemizi sağlayan genel bir ahlaki destek hissi sağlar. Bu olmaksızın en küçük hüsranda intihara eğilim duyarız.

Toplumsal bütünleşmenin eksikliği, kendine özgü toplumsal akımlar üretir ve

[4] Durkheim. eserinde *kolektif bilinç* terimini kullanmaktan uzaklaşmaktadır ancak o. kolektif temsiller fikrini tam olarak geliştirmemiştir. Onun *İntihar'da kolektif duygulan* kullanışı ve *İşbölümünde kolektif bilinçi* kullanışı arasında özsel bir fark görmüyorum.

TABLO 7.2

Dört İntihar Tipi

Bütünleşme	Düşük	Bencil intihar
	Yüksek	Özgeci intihar
Düzenleme	Düşük	Anomik intihar
	Yüksek	Kaderci intihar

bu akımlar, intihar oranlarında farklılıklara neden olur. Örneğin, Durkheim, "depresyon ve hayal kırıklığına" yol açan toplumsal çözülmeden söz etmiştir (1897/1951:214). Politikanın, boşuna bir uğraş olduğu duygusu hakim olur; ahlak, bireysel bir seçim olarak görülür ve popüler feslefeler, yaşamın anlamsızlığını vurgular. Bunun tersine, güçlü bir şekilde bütünleşmiş grup, intihar yöneliminden uzaklaştırır. Bütünleşmiş toplumların ürettiği toplumsal akımları kaplayan, koruyucu toplumsal akımlar, diğer şeyler arasında, insanlara yaşamlarının geniş anlamıyla ilgili bir duygu sağlama yoluyla bencil intiharın yaygın olarak meydana gelişine engel olurlar. Durkheim, dini gruplarla ilgili olarak bu durumu şöyle ifade eder:

> Din, kendi kendisini yok etme arzusuna karşı insanı korur. ... Dini oluşturan şey, tüm inananlar arasında ortak olan, geleneksel ve bu nedenle bağlayıcı özelliğe sahip belirli sayıda inancın ve pratiğin varoluşudur. Bu kolektif zihin durumları ne kadar çok sayıda ve güçlü olursa, dini topluluğun bütünleşmesi o kadar güçlü olur ve o topluluğun koruyucu değeri o kadar büyük olur.
>
> (Durkheim, 1897/1951:170)

Bununla birlikte Durkheim, tüm dinlerin intihardan korumayı aynı derecede sağlamadığını göstermiştir. Kilise topluluğundan daha fazla bireysel inancı vurgulayan ve topluluksa! ritüellerden yoksun olan Protestan dinler, daha az koruma sağlamaya eğilimlidir. Onun ilkesel görüşü şudur; önemli olan dinle ilgili özel inançlar değil bütünleşme derecesidir.

Ayrıca Durkheim'm istatistikleri, evli olmayanlar ve bu nedenle bir aile içinde daha az bütünleşmiş olanların intihar oranlarının artış gösterdiği halde devrimci veya ulusalcı coşkunun insanlara daha fazla anlam sağladığı zamanlar olan savaşlar ve devrimler gibi ulusal politik kriz dönemlerinde bu oranların düştüğünü göstermiştir. O, tüm bunların tek ortak özelliğinin bütünleşme duygusu olduğunu ileri sürer.

Durkheim ilginç bir şekilde, bireyin, toplumsal kısıtlamaların etkisinden uzak olduğunun düşünüldüğü bencil intihar örneğinde bile toplumsal güçlerin önemli olduğunu ileri sürer. Eyleyenler hiçbir zaman kolektifliğin nüfuz alanının dışında değillerdir: "Bir insan ne kadar bireyselleştirilmiş olursa olsun her zaman kolektif bir şeyler -bu aynı abartılı bireycilikten kaynaklanan depresyon ve melankolinin kendisi- varlığını sürdürür. Artık onun, toplulukla ilişkiye girmek için hiç bir şeyi kalmadığında o, topluluğu üzüntüyle etkiler" (Durkheim, 1897/1951:214). Bencil intihar örneği, edimlerin en bireyci, en özel olanlarında bile toplumsal olguların kilit belirleyiciler olduklarını gösterir.

Özgeci İntihar

Durkheim'ın tartıştığı ikinci intihar tipi, özgeci intihardır. Bencil intiharın, toplumsal bütünleşme çok zayıfken meydana gelmesi olasıyken, *özgeci intiharın,* "toplumsal bütünleşme çok güçlü olduğu" zaman meydana gelmesi olasıdır (Durkheim, 1897/1951:217). Birey, tam olarak, intihar etmeye zorlanır.

Özgeci intiharın kötü şöhretli bir örneği, 1978'de Jonestovvn, Guyana'da Papaz Jim Jones'un taraftarlarının toplu intiharıydı. Onlar, bilerek zehirli içki aldılar ve bazıları onu çocuklarına da içirdi. Onlar, açıkça, Jones'un fanatik taraftarlarından oluşan toplulukla çok sıkı bir şekilde bütünleştikleri için intihar ediyorlardı. Durkheim bunun aynı zamanda, 11 Eylül 2001 terörist saldırısındaki gibi şehit olmaya çalışanlar için bir açıklama olduğunu belirtir (Durkheim, 1897/1951:225). Daha genel olarak, özgeci intihar edenlerin böyle yapmalarının nedeni böyle yapmayı kendi görevleri olarak düşünmeleridir. Durkheim bu durumun, özellikle, bütünleşme derecesinin, bir bireyin, en basit hatalarla tüm grubu küçük düşürdüğünü düşüneceği kadar güçlü olduğu askeriyede muhtemel olduğunu ileri sürdü.

Bencil intiharın yüksek oranı, "tedavisi imkansız bıkkınlık ve üzücü depresyon"-dan kaynaklanmasına rağmen özgeci intiharın artan olasılığı, "bu yaşamın ötesinde güzel bakış açılarına yönelik umut"tan kaynaklanır (Durkheim, 1897/1951:225). Bütünleşme düşük düzeyde olduğunda, insanlar, sürdürecekleri daha büyük bir iyi olmadığı için intihar ederler. Bütünleşme yüksek düzeyde olduğunda, insanlar, bu daha büyük iyi adına intihar ederler.

Anomik İntihar

Durkheim'ın tartıştığı üçüncü temel intihar biçimi, toplumun düzenleyici güçlerinin aksadığı zaman ortaya çıkma olasılığı daha fazla olan *anomik intihardır.* Bu tür aksamaların bireyleri doyumsuz bırakmaları olasıdır çünkü doymak bilmez haz yarışında serbestçe taşkınlaşan duyguları üzerinde çok az denetim vardır. Anomik intihar oranlarının, aksamanın doğasının pozitif (örneğin ekonomik bir patlama) veya negatif (ekonomik bir bunalım) olmasına göre yükselmesi olasıdır. Aksamanın her iki türü, kolektivitenin geçici olarak bireyler üzerinde otoritesini uygulayamamasına yol açar. Bu tür değişimler, insanları, içinde eski normların artık geçerli olmadığı, yenilerinin de henüz gelişmediği yeni durumlara sokar. Aksama periyotları, anomi akımlarını serbest bırakır -köksüzlük ve normsuzluk duyguları- ve bu akımlar, anomik intihar oranlarında artışa neden olur. Bu durumu, ekonomik bir bunalım durumunda zihinde canlandırmak görece kolaydır. Bunalım nedeniyle bir fabrikanın kapanması, bir işin kaybedilmesine yol açabilir ve bunun sonucunda birey, hem şirketin hem de işin onun üzerindeki olası etkisinden serbest kalır. Bu yapılardan veya başkalarından (örneğin aile, din ve devlet) kopmuş olmak, bir bireyi, anomi akımlarına karşı son derece savunmasız bırakabilir.

Ekonomik bir patlamanın etkisini hayal etmek bir derece zordur. Bu açıdan Durkheim, hızlı başarının, bireyleri, içinde bulundukları geleneksel yapılardan uzaklaştırdığını ileri sürdü. Bu durum, bireylerin işlerini terk etmelerine, yeni bir topluluğa girmelerine hatta muhtemelen yeni bir eş bulmalarına bile neden olabilir. Tüm bu değişimler, varlığını sürdüren yapıların düzenleyici etkisini aksatır ve patlama dönem-

lerinde bireyleri, anomik toplumsal akımlara karşı savunmasız bırakır. Bu tür bir durumda insanların etkinlikleri, düzenlemeden kurtulur ve onların hayalleri bile artık kısıtlanmaz. Ekonomik bir patlamada insanların sınırsız beklentilere sahip oldukları görülür ve "gerçeklik, hayalgücünün rüyalarıyla karşılaştırıldığında değersiz görünür" (Durkheim, 1897/1951:256).

Toplumsal yaşamın daha az düzenlendiği dönemlerde anomik intiharın oranlarındaki artışlar, Durkheim'ın, bireysel tutkuların, dışsal kısıtlamalardan kurtulduğu zaman ortaya çıkan zararlı etkisi hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Kısıtlamalardan bu şekilde kurtulan insanlar, tutkularının esirleri olurlar ve Durkheim'a göre sonuç olarak, kendilerini öldürmeyi de içeren çok çeşitli yıkıcı eylemler gerçekleştirirler.

Kaderci İntihar

Durkheim'm *İntihar* içinde yalnızca dipnotta tartıştığı ve hakkında pek söz edilmeyen dördüncü tip bir intihar -kaderci- vardır (Acevedo, 2005; Besnard, 1993). Anomik intiharın, düzenlemenin çok zayıf olduğu durumlarda meydana gelmesi olasıyken *kaderci intiharın*, düzenlemenin haddinden fazla olduğu zaman meydana gelmesi olasıdır. Durkheim (1897/1951:276), kaderci bir şekilde intihar etmeleri daha muhtemel olanları, "gelecekleri acımasızca engellenen ve tutkuları, baskıcı disiplinle boğulan kişiler" olarak betimledi. Bunun klasik örneği, her eyleminin baskıcı bir şekilde düzenlenişiyle bağlantısı olan umutsuzluk nedeniyle kendi canına kıyan köledir. Çok fazla düzenleme -baskı-, kaderci intihar oranında bir yükselişe neden olan melankoli akımlarını serbest bırakır.

Durkheim, toplumsal akımların, intihar oranlarında değişimlere neden olduğunu ileri sürdü. Bireysel intiharlar, altta yatan bencillik, özgecilik, anomi ve kadercilik akımları tarafından etkilenir. Durkheim'a göre bu durum, bireylerin kararları üzerinde egemen oldukları için bu akımların, bireylerin tam bir toplamından daha fazlası olduklarını ve kendine özgü *[sui generis]* güçler olduklarını kanıtlar. Bu varsayım olmasaydı herhangi bir toplumda intihar oranının istikran açıklanamazdı.

İntihar Oranları ve Toplumsal Reform

Durkheim, kendisinin intihar araştırmasını, intiharı önlemek için hangi reformların yapılabileceğini inceleyerek sonuçlandırır. İntiharı önlemeyi amaçlayan çoğu çaba, intihan, bireysel bir sorun olarak gördüğü için başarısız olmuştur. Durkheim'a göre bireyleri intihar etmemeye ikna etmeyi amaçlayan doğrudan çabalar, anlamsızdır çünkü intiharın gerçek nedenleri toplumun içindedir.

İntiharın önlenmesi mi gerekir yoksa yaygın olarak geçerli olduğu için Durkheim'ın nonıial kabul ettiği toplumsal olgular arasında mı sayılmalıdır sorusu kuşkusuz sorulması gereken ilk sorudur. Durkheim'a göre bu, özellikle önemli bir sorudur çünkü onun kuramı, kaynağı toplumsal akımlar olan intiharların, daha az abartılı bir biçim içinde, toplum için iyi olduğunu söyler. Anomik intiharlara yol açtığı için tüm ekonomik patlamaları durdurmak istemeyiz, ne de bencil intihara yol açtığı için bireyselliği değerli gönneyc son veririz. Benzer şekilde, özgeci intihar, kendimizi topluma adamaya yönelik erdemli eğilimimizden kaynaklanır. İlerleme arayışı, bireye inanç ve adanma ruhunun tümü, toplumda önemli yer tutar ve bir ölçüde intihara yol açarak varolur.

Durkheim, bir ölçüde intiharın normal olduğunu kabul eder ancak o, modem toplumda hem bencil hem de anomik intiharların patolojik bir artış gösterdiğini ileri sürer. Burada onun görüşünün kökeni *İşbölümü'*nde bulunur, bu eserde o, modem kültürün anomısinin, dayanışmadan çok yalıtılmaya yol açan anormal biçimdeki işbölümünden kaynaklandığını ileri sürmüştü. Bu durumda, gerekli olan şey, intiharları gereğinden fazla artırmaksızın modernliğin yararlarını koruma biçimidir -bu toplumsal akımları dengede tutmanın bir biçimi. Durkheim, toplumumuzda bu akımların, dengesiz olduğuna inanır. Özellikle toplumsal düzenleme ve bütünleşme çok azdır ve bu durum, anomik ve bencil intiharın anormal bir oranına yol açmaktadır.

Varolan kurumların birçoğu, birey ile toplumun bağlantısını kurmada başarısız olmuştur ve Durkheim, onların başarılı olacağını da pek düşünmez. Modem devlet, bireyin yaşamını yeterli güç ve süreklilikle etkileyemeyecek kadar ondan uzaktır. Kilise, aynı zamanda özgürlük ve düşünceyi baskı altına almadan bütünleştirici etkisini gösteremez. Modem toplumun muhtemelen en bütünleştirici kurumu olan aile bile bu görevi yapmada başarısız olacaktır çünkü o da intihan artıran aynı aşındırıcı koşullara maruzdur.

Durkheim bunun yerine, meslek gruplarına dayalı farklı bir kuruma gereksinim olduğunu öne sürer. Bu meslek demeklerini aşağıda daha fazla tartışacağız ancak burada önemli olan, Durkheim'ın toplumsal bir soruna toplumsal bir çözüm önermesidir.

Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri

Durkheimcı Kuramın Erken ve Geç Dönemi

Durkheim'ın son büyük sosyoloji eseri olan *Dini Hayatın İlkeI Biçimleri'vız* (1912/1965) geçmeden önce onun fikirlerinin Amerikan sosyolojisinde nasıl karşılandığı hakkında bazı şeyler söylememiz gerekir. Söylediğimiz gibi Durkheim, modem sosyolojinin "baba"sı olarak görülür ancak biyolojik babalıktan farklı olarak disiplinlerin ebeveynliği, DNA testlerine elverişli değildir bu nedenle toplumsal bir inşa olarak görülmelidir. Durkheim'ın "babalık" statüsü büyük ölçüde, Amerika'nın en büyük kuramcılarından biri olan Talcott Parsons (1937) tarafından ödüllendirildi ve bu da Durkheim hakkındaki daha sonraki görüşleri etkiledi.

Parsons, Durkheim'ın, *İntihar* ve *Dini Haydatın İlkel Biçimleri* arasında kuramsal bir değişim geçirdiğini ileri sürer. O, erken dönemde Durkheim'ın öncelikle, doğa bilimlerinin yöntemlerini toplumun araştırılmasına uygulamaya çalışan bir pozitivist olduğu halde geç dönemde Durkheim'ın toplumsal değişimlerin kaynağını kolektif fikirlerdeki değişimlerde gören bir idealist olduğuna inandı. Parsons'ın (1975) daha sonra bu ayrımın "abartıldığını" kabul etmiş olmasına karşın bu ayrımın, birçok sosyologun Durkheim'la ilgili anlayışı üzerinde etkisi oldu. Çoğunlukla sosyologlar, görüşüne katıldıkları bir erken dönem veya bir geç dönem Durkheim bulmaya eğilim gösterirler ve Durkheim'ın eserinin o boyutunu ön plana çıkarırlar.

Durkheim'la ilgili bu dönemleştirme bir ölçüde doğrudur ancak bunun, herhangi bir büyük kuramsal kaymadan çok bir odaklanma konusu olduğu görülür.

Durkheim her zaman toplumsal güçlerin, doğal güçlere benzer olduğuna inandı ve her zaman kolektif fikirlerin ve toplumsal pratiklerin birbirini şekillendirdiğine inandı. Bununla birlikte, *İntihar'dan* sonra din sorusunun, Durkheim'ın sosyoloji kuramında ağırlıklı bir öneme kavuştuğu kuşku götürmez. Bunu bir idealizm biçimi olara görmek yanlış olacaktır. Aslında metinde Durkheim'm, dini inançların, ritüeller gibi somut toplumsal pratiklere dayandıklarını varsaydığı için kendisinin fazlaca maddeci görüleceğinden gerçekte kaygılandığını görmekteyiz.

Ayrıca sonraki döneminde Durkheim. bireylerin toplumsal yapıları nasıl içselleştirdiklerini daha doğrudan ele aldı. Durkheim'ın çoğu kez sosyoloji lehine ve psikoloji aleyhine ateşli tartışmaları, birçok kimsenin, onun toplumsal olguların insan eyleyenlerin bilincini nasıl etkilediği konusunda söyleyecek çok az şeyi olduğunu ileri sürmesine yol açtı (Lukes. 1972:228). Bu, özellikle, toplumsal olgular ile birey bilinci arasındaki bağlantıyla onun sadece bulanık ve üstünkörü bir biçimde ilgilendiği ilk eserleri için geçerliydi. Yine de Durkheim'ın en büyük amacı, birey insanların toplumsal olgular tarafından nasıl şekillendirildikierini açıklamaktı. Onun bu niyeti açıkça ilan edişini. *Dini Hayatın İlkeI Biçimleri*'yle ilgili olarak görmekteyiz: "Genelde sosyoloji, açıklamaya çalıştığı kurumlan, onların psikolojik koşullarıyla ilişkilendirmek amacıyla zihnin... bireyin içyüzünü anlamadıkça onun görevini başaramadığını savunuyoruz. ... Bizim için insan, bir varış noktası olmaktan daha az bir kalkış noktasıdır" (Durkheim, aktaran Lukes, 1972:498^499). Aşağıda ele alacağımız gibi Durkheim, ahlak eğitimi hakkındaki eserinde yaptığı gibi toplumsal olgular ile insan bilinci arasındaki bağlantıyı ele alan bir ritüel ve coşku kuramı ileri sürdü.

Din Kuramı-Kutsal ve Dünyevi

Raymond Aron (1965:45), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nin Durkheim'ın en önemli, en derin ve en orijinal eseri olduğunu söylemiştir. Randall Collins ve Michael Makovvsky (1998:107)onun "yirminci yüzyılın belki de en büyük kitabı" olduğunu söylerler. Durkheim bu kitapta hem bir din sosyolojisi hem de bir bilgi kuramı ortaya koydu. Onun din sosyolojisi, dinin kalıcı özünü, onun en ilkel biçimlerinin çözümlenişi yoluyla saptamaya yönelik bir çabadan oluştu. Onun bilgi kuramı, insan düşüncesinin temel kategorilerinin, onların toplumsal kökenleri ile bağlantısını kurmayı amaçladı. Bu iki apayrı bulmaca arasında sosyolojik bir bağlantı kurmak, Durkheim'm büyük dehasıydı. Kısaca söylemek gerekirse, o, dinin kalıcı özünü, *kutsal* olanı dünyevi olan her şeyden ayrı tutmada buldu (Edwards, 2007). Bu kutsal, toplumun ahlaki gücünü, bireyleri gruba bağlayan dinsel simgelere dönüştüren ritüel ler aracılığıyla yaratılır. Durkheim'ın en gözüpek görüşü şöyledir; sınıflandırma, zaman, mekân ve nedensellik gibi anlama kategorileri aynı zamanda dinsel ritüellerden türetildiği için bu ahlaki bağ, bilişsel bir bağ haline gelir.

Şimdi Durkheim'm din kuramına başlayabiliriz. Toplum (bireyler aracılığıyla), belirli olguları kutsal diğerlerini dünyevi olarak tanımlama yoluyla dini yaratır. Toplumsal gerçekliğin *kutsal* olarak tanımlanan boyutları -yani gündelik olandan ayrı tutulan- dinin özünü oluşturur. Geriye kalanı, *dünyevi* -basmakalıp, faydalı, sıradan- olarak tanımlanır. Kutsal, bir taraftan, bir hayranlık, saygı ve yükümlülük tutumu ortaya çıkarır. Diğer taraftan, o, dünyevilikten kutsallığa dönüştüren fenomenlerle uyuşan tutumdur. Durkheim'm sorusu şuydu; Bu hayranlık, saygı ve yükümlülüğün kaynağı nedir?

O burada, dinin sosyolojik gerçekliğini açığa çıkarırken onun öz doğruluğunun akılda tutulması gerektiğini öne sürdük Durkheim, tüm dinin bir yanılsama olduğuna inanmayı reddetti. Bu tür yaygın bir fenomenin bir ölçüde doğruluğunun olması gerekir. Bununla birlikte bu doğruluğun kesinlikle, ona katılanlann inandığı şey olması gerekmez. Aslında, sıkı bir agnostik olarak Durkheim, doğaüstü olan herhangi bir şeyin, bu dinsel duyguların kaynağı olduğuna inanamazdı. İnananlara ilham veren üstün bir ahlaki güç gerçekten vardır ancak bu güç, Tanrı değil toplumdur. Durkheim, dinin sembolik olarak toplumu ifade ettiğini ileri sürdü. Din, toplumun kendisinin farkına varmasının aracı olan semboller sistemidir. O, niçin her toplumun dinsel inançlarının olduğunu ancak her birinin farklı inançlarının olduğunu yalnızca bu yolla açıklayabilirdi.

Toplum, bizden daha büyük bir güçtür. O bizi aşar, fedakârlık etmemizi ister, bencil eğilimlerimizi bastırır ve bizi enerjiyle doldurur. Durkheim'a gre toplum, bu güçleri, temsiller aracılığıyla uygular. O, tanrıda, "sadece, yüceltilen ve sembolik olarak ifade edilen toplum"u görür (Durkheim, 1906/1974:52). Bunun için toplum, kutsalın kaynağıdır.

İnançlar, Ritüeller ve *Cemaat*

Kutsal ve dünyevi arasındaki farklılaşma ve toplumsal yaşamın bazı boyutlarının kutsal düzeye yükselmesi, dinin gelişimi için gerekli koşullardır ancak yeterli koşullar değildir. Üç koşula daha gereksinim vardır. Birincisi, bir dizi dini inancın gelişmesi gereklidir. Bu *inançlar,* "kutsal şeylerin doğasını ve onların ya birbirleriyle ya da dünyevi şeylerle sürdürdükleri ilişkileri ifade eden temsillerdir" (Durkheim, 1912/1965:56). İkincisi, bir dizi dinsel *ritüel* gereklidir. Bunlar, "bir insanın bu kutsal nesnelerin huzurunda nasıl hareket edeceğini düzenleyen davranış kuralları"dır (Durkheim, 1912/1965:56). Son olarak, bir din, bir *cemaate* veya kapsayıcı bir ahlaki topluluğa gereksinim duyar. Kutsal, inançlar, ritüeller ve cemaat arasındaki ilişkiler, DurkheimT şu din tanımına yöneltti: "Bir din, kendisine bağlı olanların tümünü Cemaat olarak adlandırılan tek bir ahlaki topluluk içinde birleştiren inançların ve pratiklerin birleşik bir sistemidir" (1912/1965:62).

Ritüeller ve cemaat, toplumsalın temsillerinin bireysel pratiklerle bağlantısını kurdukları için Durkheim'ın din kuramı açısından önemlidir. Durkheim çoğu kez toplumsal akımların basitçe, bir tür bulaşma yoluyla soğrulduklarını varsayar ancak o, burada bu tür bir sürecin nasıl çalışabileceğini ayrıntısıyla açıklar. Bireyler, ritüellere ve cemaatin topluluğuna katılarak kutsal olanı ve onunla bağlantılı inançları öğrenir. Aşağıda göreceğimiz gibi bu aynı zamanda bireylerin, anlama kategorilerini nasıl öğrendikleridir (Rawls, 1996). Üstelik ritüeller ve cemaat, grubun ortak hafızasını önemli ölçüde tekrar harekete geçirerek toplumsal temsillerin yok olmalarını ve güç kaybetmelerini önler. Son olarak onlar, bireylerin toplumsal olanla yani bireylere günlük uğraşlarına döndükleri zaman ilham veren daha büyük bir enerji kaynağıyla tekrar bağlantısını kurarlar.

Niçin İlkel?

Dini Hayatın İlkel Biçimleri'nde bahsedilen araştırma Durkheim'm kendisine ait

Diğer din sosyologları örneğin Mam. Weber ve Simmel. dinleri, doğal fenomenlerin yanlış açıklanışlan olarak gördüler iB. Tumer, 199D.

olmadığı halde o, ampirik bilime bağlılığı nedeniyle din hakkındaki düşüncesini, yayınlanmış veri çerçevesinde ortaya koymanın gerekli olduğunu düşündü. Onun verisinin başlıca kaynağı, Durkheim'a göre ilkel kültürü temsil eden, klana-dayanan bir Avustralya kabilesi olan Arunta ile ilgili araştırmalardı. Bugün bazı kültürlerin diğerlerinden daha fazla ilkel oldukları fikrine çok kuşkucu yaklaşmamıza karşın, Durkheim, birkaç nedenle dini "ilkel'' bir kültür kapsamında araştırmak istedi. Birincisi, o, "ilkel dinlerin ideolojik sistemlerinin, modem dinlerinkilerden daha^az gelişmiş olmalarının, ilkel dinlerin kendilerin» d?ha a7 perdelemeleri anlamına'ğeldiği için dinin asıl doğasını ilkel bir kültürde ahtamârurT^Ök dahalcoİay olduğuna inandı. İlkel toplumda dinsel biçimler, "tüm çıplaklıklarıyla gösterilebilir" ve "onları apaçık hale getirmek sadece çok küçük bir çabayı" gerektirir (Durkheim, 1912/1965:18). Buna ek olarak, modern toplumda din çeşitli biçimler aldığı halde ilkel toplumda "entelektüel ve ahlaki uyumluluk" vardır (Durkheim, 1912/1965:18). Bu durum, ortak inançların, ortak toplumsal yapılarla ilişkilendirilmesini kolaylaştırır.

Durkheim ilkel dini, yalnızca, modem toplumda dine ışık tutmak amacıyla araştırdı. Modem olmayan bir toplumda din, tüm üyeleri kapsayan kolektif bir bilinçtir. Ancak toplum daha fazla uzmanlaştıkça din, giderek daralan bir alan işgal etmeye başlar. O, basitçe, birkaç kolektif temsilden biri haline gelir. O, bazı kolektif duyguları ifade ettiği halde diğer kurumlar (örneğin hukuk ve bilim), kolektif ahlakiliğin diğer boyutlarını ifade etmeye başlan Durkheim, kendi başına dinin daha da dar bir alanı işgal etmeye başladığını kabul etti ancak o, modem toplumun kolektif temsillerinin tümünün olmasa bile bazılarının kökeninin, ilkel toplumun tüm üyelerini kapsayan dininde bulunduğunu iddia etti.

Totemizm

Durkheim, dinin kaynağının toplum olduğuna inandığı için AvustralyalI Arunta kabilesindeki totemizm ile özellikle ilgilendi. *Totemizm,* içinde belirli şeylerin özellikle hayvanlar ve bitkilerin kutsal olarak ve klanın amblemleri olarak görüldüğü dinsel bir sistemdir. Durkheim, totemizmi, dinin en basit, en ilkel biçimi olarak gördü ve onun, benzer şekilde basit bir toplumsal örgütlenme biçimi olan klanla bağlantısının olduğuna inandı.

Durkheim, totemin, klanın kendisinin temsilinden başka bir şey olmadığını ileri sürdü. Klanın bir toplantısında toplumsal gücün artırılmış kuvvetini tecrübe eden bireyler, bu durum için bazı açıklamalar ararlar. Durkheim, toplantının kendisinin gerçek neden olduğuna inandı ancak bugün bile insanlar bu kuvveti toplumsal güçlere atfetmeye isteksizdir. Bunun yerine, klan üyesi hissettiği bu kuvveti yanlış bir şekilde klanın sembollerine atfeder. Totemler kendi temellerinde bulunan maddi olmayan kuvvetin maddi temsilleridir ve bu maddi olmayan kuvvet, toplumdan başka bir şey değildir. Totemizm ve daha genel olarak din, kolektif ahlaktan türetilir ve kişisel olmayan kuvvetler haline gelirler. Onlar, basitçe, mitsel hayvanlar, kişilikler, ruhlar veya tanrıların bir dizisi değildir.

İlkel dinle ilgili bir çalışma olarak Durkheim'm yorumunun ayrıntıları sorgulanmıştır (Hiatt, 1996). Yine de, totemizm, en ilkel din olmasa bile Durkheim'm din, bilgi ve toplumu ilişkilendiren yeni kuramının geliştirilmesi için kesinlikle en iyi araçtı.

Bir toplumun çok sayıda toteminin olabileceği halde Durkheim, bu totemlerin, belirli hayvanlar veya bitkiler hakkındaki bir dizi ayrı, bölük pörçük inançları temsil ettiğini düşünmedi. Aslında Durkheim onları, topluma dünyanın az çok tamamlanmış bir temsilini sağlayan birbiriyle ilişkili fikirlerin bir dizisi olarak gördü. Totemizmde şeylerin üç sınıfının bağlantısı kurulur: totemik sembol, hayvan veya bitki. Bu biçimiyle totemizm, kabilenin toplumsal örgütlenişini yansıtan doğal nesneleri sınıflandırmanın bir biçimidir. Dolayısıyla Durkheim, doğayı sınıflandırarak bilişsel kategorilere ayırma yeteneğinin, dinsel ve en sonunda toplumsal deneyimlerden türetildiğini ileri sürebilmekteydi. Daha sonra toplum, doğayı ve onun sembollerini sınıflandırmanın örneğin bilimsel cins ve türlerine ayırmanın daha iyi biçimlerini geliştirebilir ancak sınıflandırmayla ilgili temel fikir, toplumsal deneyimlerden kaynaklanır. O, yeğeni Marcel Mauss ile birlikte yazdığı erken denemesinde, toplumsal dünyanın zihinsel kategorilerimizi temellendirdiği şeklindeki görüşle bu fikri geliştirdi:

> Toplum basitçe, sınıflandırıcı düşüncenin izlediği bir model değildi; sınıflandırma sistemi için ayrımlar olarak görev yapan onun kendi ayrımlarıydı. İlk mantıksal kategoriler, toplumsal kategorilerdi; şeylerin ilk sınıfı, insanlar sınıfıydı. ... İnsanlar, gruplar biçiminde gruplanmaları ve kendilerini gruplar olarak düşünmeleri nedeniyle fikirlerinde başka şeyleri gruplandırdılar ve başlangıçta iki gruplandırma tarzı ayırt edilemeyecek derecede birbirine karışmaktaydı.
>
> (Durkheim ve Mauss, 1903/1963:82-83)

Bilgi Sosyolojisi

Durkheim, erken döneminde, sosyolojiyi felsefeden ayırmakla meşgul olduğu halde o, artık sosyolojinin en inatçı felsefi sorulan cevaplayabileceğini göstermek istiyordu. Felsefe, insanların kendi duyu izlenimlerinden geliştirebilecekleri kavramlar için iki genel model önermişti. *Ampirizm* olarak adlandırılan birincisi, kavramlarımızın kendi duyu izlenimlerimizden ortaya çıkan genellemeler olduğunu iddia eder. Bu felsefenin sorunu şudur; duyu izlenimlerimizi, onlardan genellemeler çıkarabilecek şekilde gruplandınnaya başlamamız için bile başlangıçta mekân, zaman gibi bazı kavramlara ve kategorilere gereksinim duymamız söz konusudur. Sonuç olarak, felsefenin başka bir okulu olan *aprioricilik*, başlangıçta bazı anlama kategorileriyle birlikte doğduğumuzu iddia eder. Durkheim'a göre bu hiçbir şekilde bir açıklama değildi. Bu özel kategorilerle doğmamız nasıl olmaktadır? Onlar, her yeni kuşağa nasıl aktarılmaktadır? Bunlar DurkheimTn felsefecilerin cevaplamayacaklarını düşündüğü sorulardır. Felsefeciler, bu sorulara cevap vermek yerine çoğunlukla bir tür aşkın kaynağı ima ederler. Başka bir ifadeyle onların felsefeleri dinsel bir karaktere sahiptir ve DurkheimTn düşündüğü şeyin, dinin nihai kaynağı olduğunu zaten biliyoruz.

Durkheim, insan bilgisinin, yalnızca deneyimin bir ürünü olmadığını ve deneyime aktarılan belirli zihinsel kategorilerle birlikte doğmadığımızı iddia eder. Bunun yerine, kategorilerimiz toplumsal yaratımlardır. Onlar toplumsal temsillerdir. Marx, önceden bir bilgi sosyolojisi önermişti ancak bu bütünüyle negatif anlamdaydı. İdeoloji, bilgimizin toplumsal kuvvetler tarafından bozulmasıydı. Bu anlamda o, yanlış bilgiyle ilgili bir kuramdı. Durkheim, "asıl" bilgimizi, toplumsal kuvvetler bakımından açıklayan daha güçlü bir bilgi sosyolojisi ortaya koyar.

Anlama Kategorileri

Dini Hayatın İlkel Biçimleri, bazı felsefecilerin insani anlama için vazgeçilmez gördükleri altı temel kategorinin toplumsal kökenine yönelik bir argüman ileri sürer: zaman, mekan, sınıflandırma, kuvvet, nedensellik ve bütünlük. Zaman, toplumsal yaşamın ritimlerinden ortaya çıkar. *Mekân* kategorisi, toplum tarafından işgal edilen mekânın bölünmesi sonucunda gelişir. Daha önce totemizm içinde *sınıflandırmama* insan grubuna nasıl bağlandığını tartıştık. *Kuvvet*, toplumsal kuvvetleri olan deneyimlerden türetilir. Taklitçi ritüeller, *nedensellik* kavramının kökenidir. Son olarak toplumun kendisi *bütünlüğün* temsilidir (Nielsen, 1999). Bu betimlemelerin kısa olması gerekir ancak önemli nokta şudur; duyu izlenimlerimizi soyut kavramlara dönüştürmemize olanak veren temel kategoriler, toplumsal deneyimlerden, daha özel olarak dinsel ritüelin deneyimlerinden türetilir. Bu ritüeller içinde, katılanların ritüelin seslerine ve hareketlerine bedensel olarak dahil olması, anlama kategorilerine yol açan duygular yaratır (Rawls, 2001).

Soyut kavramlarımız, toplumsal deneyimlere dayansa bile bu, düşüncelerimizin toplum tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Toplumsal olguların kendilerine ait gelişim ve işbirliği yasalarının olduğunu ve kendi kaynaklarına indirgenemediğini hatırlayalım. Toplumsal olgular başka toplumsal olgulardan ortaya çıktıkları halde onların daha sonraki gelişimleri özerktir. Sonuç olarak bu kavramların, dinsel bir kaynağı olduğu Talde^önTarT dinsel olmayan sistemlerde gelişebilir. Aslında bu, tam olarak, Durkheim'ın bilimde meydana geldiğini clüşüriÜuğü şeydir. Bilim, dine karşıt olmaktan çok dinden gelişmiştir.)

Bazı İcategoriler, özerk gelişimlerine karşın evrensel ve gereklidir. Bunun böyle olmasının nedeni, bu kategorilerin, toplumsal etkileşimi kolaylaştırmak amacıyla gelişmeleridir. Onlar olmaksızın bireysel zihinler arasındaki tüm temas imkânsız olurdu ve toplumsal yaşam dururdu. Bu, onların insanlık açısından niçin evrensel olduklarını açıklar çünkü insanlar heryerde toplumlar içinde yaşamışlardır. Bu aynı zamanda onların niçin gerekli olduklarını açıklar.

> Bu yüzden toplum, kendisinden vazgeçmeksizin, bu kategorileri bireylerin özgür seçimine bırakamaz. Toplum, yaşamak için sadece minimum ahlak konsensüsüne değil aynı zamanda kendisi olmadan yapamayacağı, minimum mantıksal konsensüse gereksinim duyar. Dolayısıyla, görüş ayrılığını önlemek amacıyla toplum tüm otoritesiyle üyelerine yüklenir. Bir zihin kendisini, tüm düşüncenin bu normlarından kurtarmaya çalışabilir mi? Toplum artık bunu tam anlamıyla bir insan zihni olarak görmez ve ona bu doğrultuda yaklaşır.
>
> (Durkheim, 1912/1965:16)

Kolektif Coşku

Yine de, en temel ahlaki ve bilişsel kategorilerin bile değişebileceği veya yeniden oluşturulabileceği zamanlar vardır. Durkheim bunu, kolektif coşku olarak adlandırır (Ono, 1996; Tiryakian, 1995). DurkheinTın eserlerinin herhangi birinde kolektif coşku nosyonu, ayrıntısıyla ele alınmaz. Genel anlamda onun zihninde, toplumun yapısında büyük değişimlere yol açabilecek bir kolektivitenin tarihte yeni ve yüksek düzeyde bir kolektif heyecana ulaştığı büyük anlar var gibiydi. Reformasyon ve Rönesans,

kolektif coşkunun, toplumun yapısı üzerinde belirgin bir etki bıraktığı tarihsel dönemlerin örnekleriydi. Daha sonra betimleneceği gibi coşku, bir sınıfta bile mümkündür. Klan üyeleri, totemizmi, bu tür bir kolektif coşku döneminde yarattılar. Kolektif coşkular, toplumsal gelişim açısından kesin sonuca ulaştıran, oluşturucu ani ardır. On lar, daha ortaya çıktıkları zaman toplumsal olgulardır.

Durkheim'm din kuramını özetlemek gerekirse; toplum, dinin. Tanrı kavramının ve en sonunda kutsal (dünyevi olanın karşısında) olan her şeyin kaynağıdır. Dolayısıyla, çok gerçek bir anlamda, kutsal, Tanrı ve toplumun bir ve aynı olduğunu ileri sürebiliriz. Durkheim, bu durumun ilkel toplumda çok açık olduğuna ve modem toplumun karmaşıklığı, bu ilişkiyi büyük ölçüde örtmüş olmasına karşın bugün de geçerliliğini sürdürdüğüne inandı. Durkheim'ın bilgi sosyolojisini özetlemek gerekirse o, kavramların hatta en temel kategorilerin, en azından başlangıçta dinsel ritüeller aracılığıyla toplumun ürettiği kolektif temsiller olduklarını iddia etti. Toplum ile bireyin bağlantısını kuran dindir çünkü toplumsal kategoriler, kutsal ritüeller aracılığıyla bireysel kavramların temeli haline gelir.

Ahlak Eğitimi ve *Toplumsal Reform*

Durkheim, kendisini politik biri olarak görmedi ve gerçekten de politik taraftarlığın çoğundan, bilimsel nesnelliğe uymadığı için kaçındı. Yine de, gördüğümüz gibi, onun yazılarının çoğu, toplumsal konularla ilgiliydi ve bugün kendilerini nesnel bilim insanları olarak gören bazılarından farklı olarak özellikle eğitim ve meslek demeklerine ilişkin spesifik toplumsal reformlar önermekten çekinmedi. Mike Gane (2001:79) şöyle yazmaktadır; Durkheim "toplum biliminin rolünün, belirli türlerden toplumsal müdahaleye yol göstermek olduğuna inandı."

Durkheim, modem toplumdaki sorunları, bu toplumun doğasında bulunan zorluklar olarak değil geçici anormallikler olarak gördü (Fenton, 1984:45). Bu nedenle o, toplumsal reforma inandı. Bu görüşü benimserken döneminin hem muhafazakârlarının hem de radikallerinin karşısında durdu. Muhafazakarlar, modem toplumda umut görmediler ve bunun yerine monarşiyi veya Roma Katolik Kilisesi'nin siyasal gücünü geri getirmeye çabaladılar. Durkheim'ın döneminin sosyalistleri gibi radikalleri de dünyanın yeniden düzenlenemeyeceği konusunda anlaşıyorlardı ancak onlar, bir devrimin, sosyalizmi ya da komünizmi yaratacağını umuyorlardı.

Hem Durkheim'ın reform programlarının hem de onun reformcu yaklaşımının nedeni, onun toplumun herhangi bir ahlakın kaynağı olduğuna inanmasıydı. Onun reform programlarını, toplumun bireylere ahlaki doğrultu üretebilmeye gereksinim duyması gerçeği belirledi. Toplumun bu kapasiteyi kaybettiği ölçüde yeniden düzenlenmesi gerekir. Herhangi bir reformun kaynağının, gerçekte varolan toplum olması zorunluluğu, onun reformcu yaklaşımını belirledi. Soyut bir ahlakın bakış açısından reform programları formüle etmenin bir yararı yoktur. Programın, bazı felsefecilerin hatta sosyologların etik sisteminden değil toplumun toplumsal kuvvetleri tarafından oluşturulması gerekir. "İdealler, varoluş içinde yasalaştınlamaz; onlar, görevi onları gerçekleştirmek olan beden tarafından anlaşılmalı, sevilmeli ve uğurlarında savaşılmalıdır" (Durkheim, 1938/1977:38).

Ahlak

Durkheim, ahlak eğitimi ve ahlak sosyolojisi konusunda dersler ve kamuya açık konferanslar verdi. Yeterince uzun yaşasaydı, eserlerini kendi ahlak biliminin kapsamlı bir tanıtımıyla doruğa ulaştırmayı amaçlıyordu. Durkheim'ın sosyoloji ile ahlak arasında gördüğü bağlantı, son zamanlara kadar çoğu sosyolog tarafından takdir edilmedi:

> Durkheim üzerine yeni vurgunun ahlak, felsefe ve entelektüel çevre alanlarında olması gerekir ve bence bu bir rastlantı değildir; bu, mesleksel ilgileri, mesleğin toplumsal-tarihsel durumuyla ilişkilendiren ontolojik sorunlar için sosyolojiye giderek artan yansıyıcı bir gereksinimin göstergesidir. Sadece yaklaşık on yıl önce birçok sosyolog, "etik" ve "ahlak"ı tartışmaktan uzak durmasa bile utanmış olabileceği halde toplumumuzun kamusal ve özel sektörlerinin giderek artan ahlakdışılığı ve ahlaksızlığı, bizi, açıkça söylenmeden, modem toplumun ideal ve fiili açıdan ahlaki esası gibi temel konularla ilgili araştırmalara geri götürebilir veya zorlayabilir. Bu, Drukheim'ın kuramsal ve varoluşsal açıdan merkezi bir ilgisiydi.
>
> (Tiryakian, 1974:769)

Söylediğimiz gibi Durkheim ahlakla merkezi olarak ilgilendi ancak onun ahlak kuramını tipik kategorilere göre sınıflandırmak kolay değildir. Bir taraftan o, etik kuralların, diğer toplumsal olgulara yanıt olarak değiştiğine ve değişmesi gerektiğine inanan ahlaki bir görececiydi. Diğer taraftan o, basitçe, yeni bir ahlakın yaratılabileceğine inanmadığı için bir gelenekselciydi. Herhangi bir yeni ahlak, yalnızca kolektif ahlak geleneklerimizden gelişebilirdi. O, "değişiklik yapma cesareti göstermeden önce ahlakın kendisi içinde, doğası titizlikle hatta bence saygılı bir şekilde incelenmesi gereken bir olgunun görülmesi" gerektiğini vurguladı (Durkheim, aktaran Bellah, 1973:xv). Durkheim'ın sosyolojik ahlak kuramı, bugün ahlakla ilgili çoğu görüşle kesişir ve geleneksel aileler ve popüler kültürün ahlaki içeriği gibi konular hakkındaki çağdaş tartışmalar konusunda yeni bir bakış açısına olanak sağlar^

Durkheim'a göre ahlakın üç bileşeni vardır. Birincisi, ahlak, disiplini yani kendine özgü dürtülere direnen bir otorite duygusunu kapsar. İkincisi, ahlak, topluma bağlılığı kapsar çünkü toplum, ahlakın kaynağıdır. Üçüncüsü, ahlak, eylemlerimiz için bireysel sorumluluk duygusu olan özerkliği kapsar.

Disiplin

Durkheim, çoğu zaman *disiplini*, bencil dürtüler üzerindeki kısıtlamalar açısından tartıştı. Bu tür bir kısıtlama, gereklidir çünkü bireysel çıkarlar ve grup çıkarları, aynı değildir ve en azından kısa dönemde çatışabilirler. Bir kimse disiplinle, Durkheim'a göre onun toplumsal görevi olan ahlaki görevi dolayısıyla karşılaşır. Yukarıda tartışıldığı gibi toplumsal disiplin aynı zamanda bireyin mutlu olmasını sağlar çünkü onun sınırsız arzularını sınırlandırır ve bu nedenle başka türlü olduğunda her zaman daha fazlasını isteyen bir varlığa mutlu olma şansı sağlar.

Bağlılık

Fakat Durkheim ahlakı, basitçe, bir kısıtlama sorunu olarak görmedi. Onun ahlakta gördüğü ikinci öğe, dışsal görev dolayısıyla değil istekli bağlılık dolayısıyla toplumsal gruplara *bağlılıkın* -grup bağlılığının sıcak, gönüllü, pozitif yönü.

> Kendimizin en önemli kısmı olarak toplumu dikkate alırız. Bu bakış açısından bağlı kalmak zorunda olduğumuz şeyin nasıl oluştuğu çabucak anlaşılabilir. Aslında, kendimizle bağlarımızı koparmadan toplumla ilişkimizi kesemeyiz. Onunla bizim aramızda en güçlü ve en yakın bağlantı vardır çünkü o bir anlamda bizim içimizde en iyi olan şeyi oluşturur.... Sonuç olarak,... kendimize tutunduğumuzda kendimizden başka bir şeye tutunuruz. ... Böylece, tıpkı, ahlak bizi, doğamızın gereksinimlerine karşılık olarak sınırlandırdığı ve kısıtladığı gibi gruba bağlılığımızı ve ondan altta yer almamızı gerektirmesiyle bizi, kendimizi gerçekleştirmek zorunda bırakır.
>
> (Durkheim, 1925/1961:71-72)

Ahlakın bu iki öğesi -disiplin ve bağlılık- toplumun tam anlamıyla farklı yönleri oldukları için birbirini tamamlar ve destekler. Önceki, bizden istekte bulunduğu düşünülen toplumdur ve sonraki bizim parçamız olarak görülen toplumdur.

Özerklik

Ahlakın üçüncü öğesi, *özerkliktir.* Burada Durkheim, Kant'ın felsefi tanımını izler ve özerkliği, istencin rasyonel olarak temellenmiş bir dürtüsü olarak görür. O, bu görüşe, rasyonel temellendirmenin, en sonunda, toplumsal olduğu şeklinde sosyolojik bir boyut katar.

Durkheim'm toplum üzerinde ahlakın kaynağı olarak odaklanması, birçoklarını, onun ideal eyleyeninin, neredeyse tamamıyla dışarıdan denetlenen biri -tam bir uyumcu- olduğunu varsaymaya yöneltti. Bununla birlikte Durkheim, eyleyenle ilgili bu tür aşırı bir görüşe katılmadı: "Uyum, onun zekâyı tamamıyla alt ettiği noktaya getirilmemelidir. O, böylece, kör ve köle olması gereken bir disipline gereksinim olduğu şeklindeki inancın bir sonucu olarak ortaya çıkmaz" (aktaran Giddens, 1972:113).

Özerklik, modernlikte tam gücüne sadece, önceki ahlak sistemlerinin disiplin oluşturmak ve bağlılığı cesaretlendirmek için kullandıkları efsanelerin ve sembollerin çöküşüyle birlikte ulaşır. Durkheim, artık bu efsanelerin göçüp gittiğine, sadece bilimsel anlayışın, ahlaki özerkliğin temelini sağlayabileceğine inandı. Daha özel olarak, Durkheim'ın yeni sosyoloji biliminde ortaya konulduğu gibi, modem ahlakilik, birey ve toplum arasındaki ilişkiye dayanmalıdır. Bu sosyolojik anlayış, sadece eğitim aracılığıyla gerçek bir ahlakilik haline gelir.

Ahlak Eğitimi

Durkheim, modem bir ahlaka olanak sağlamak amacıyla toplumu yenileştirmeye yönelik en tutarlı çabaları, eğitim alanında ortaya koydu (Dili, 2007). Durkheim tarafından eğitim, toplumda işlev görmelerine gereksinim duyulan fiziksel, entelektüel ve Durkheinfa göre en önemli olarak ahlaki araçları bireyin elde ettiği süreç olarak tanımlandı (Durkheim, 1922/1956:71). Lukes'un (1972:359) belirttiği gibi Durkheim her zaman "sosyoloji biliminin eğitimle ilişkisinin, kuramın pratikle ilişkisi olduğuna" inandı. 1902'de ona güçlü bir görev olan Sorbonne'un eğitim bölümü başkanlığı görevi verildi. "I. Dünya Savaşı'ndan önceki on yılda Paris'te her genç zihnin, doğrudan veya dolaylı olarak onun etkisi altına girdiğini söylemek pek abartı değildir" (Gerstein, 1983:239).

Durkheim, eğitimi yenileştirmeye başlamadan önce iki yaklaşım vardı. Biri, eğitimi kilisenin bir uzantısı olarak görüyordu ve diğeri, eğitimi doğal bireyin gelişimi olarak görüyordu. Tersine Durkheim, eğitimin, çocukların topluma yönelik bir tutum geliştirmelerine yardımcı olması gerektiğini ileri sürdü. O, okulların pratik olarak, modem toplumun toplumsal temelini sağlayabilecek tek mevcut kurum olduğuna inandı.

Durkheim'a göre sınıf, küçük bir toplumdur ve o, sınıfın kolektif coşkusunun, ahlaki bir tutum aşılamak amacıyla yeterince güçlü hale getirilebileceği sonucuna varmıştır. Sınıf, kolektif temsilleri yeniden üretmek için gerekli olan zengin kolektif ortamı sağlayabilecekti (Durkheim, 1925/1961:229). Bu durum, eğitimin, ahlakın tüm üç öğesini ortaya koymasına ve yeniden üretmesine olanak sağlayacaktı.

Birincisi, eğitim, bireyleri girdaba çekmekle tehdit eden tutkuları dizginlemek için onların gereksinim duydukları disiplini sağlayacaktı. İkincisi, eğitim, öğrencilerde topluma ve onun ahlak sistemine adanma duygusu geliştirebilecekti. En önemlisi, disiplinin "özgürce arzulanmasını" ve topluma bağlılığın "aydınlanmış rıza" dolayısıyla oluşmasını sağlayan özerkliğin gelişiminde eğitimin rolüdür (Durkheim, 1925/1961:120).

> Ahlak öğretmek, ne vaaz vermek ne de beyin yıkamaktır; o, açıklama yapmaktır. Eğer çocuğa bu türden tüm açıklamaları yapmayı reddedersek, eğer onun uyması gereken kuralların nedenlerini anlamasına yardımcı olmazsak, onu tamamlanmamış ve aşağı bir ahlakiliğe mahkûm etmiş oluruz.
>
> (Durkheim, 1925/1961:120-121)

Meslek Dernekleri

Tartışıldığı gibi Durkheim'ın modem toplumda gördüğü öncelikli sorun, bütünleşme ve düzenleme eksikliğiydi. Birey kültü, kolektif bir temsil sağladığı halde Durkheim, insanların parçası olduklarını düşünebilecekleri ve insanlara ne yapmaları ve ne yapmamaları gerektiğini söyleyebilen toplumsal örgütlerin eksik olduğuna inandı. Modem devlet, çoğu bireyi etkilemekten çok uzaktır. Kilise, düşünce özgürlüğünü baskı altında tutarak insanları bütünleştirme eğilimindedir. Ayrıca aile, çok özeldir ve bireyleri, tümüyle toplumla bütünleştirmez. Gördüğümüz gibi, okullar, çocuklar için mükemmel bir ortam sağlar. Durkheim, yetişkinler için başka bir kurum önerdi: *meslek derneği.*

Sahici ahlaki bağlılık, modem toplumun temel düzenleyici ilkesi olan işbölümüne tabi olan somut bir gruba gereksinim duyar. Durkheim, meslek demeklerinin geliştirilmesini önerdi. Belirli bir endüstride bulunan tüm işçiler, yöneticiler ve mal sahiplerinin, hem profesyonel hem de toplumsal olan bir demek içinde bir araya gelmeleri gerekir. Durkheim, bir endüstri içinde mal sahipleri, yöneticiler ve işçiler arasında temel bir çıkar çatışması olduğuna inanmadı. Kuşkusuz o, bunu yaparken mal sahipleri ile işçiler arasında temel bir çıkar çatışması gören Marx ile taban tabana zıt bir görüş benimsedi. Durkheim, bu tür herhangi bir çatışmanın, sadece, ilgili olan çeşitli insanların, bütünleştirici bir yapının olmayışından kaynaklanan ortak bir ahlakilikten yoksun oldukları için meydana geldiğine inandı. O, bu bütünleştirici ahlakiliği sağlamak için gereksinim duyulan yapının, "tek bir grup içinde birleşen ve örgütlenen aynı endüstrinin tüm faillerr'ni kapsayan meslek demeği olduğunu ortaya koydu (Durkheim, 1893/1964:5). Bu tür bir örgüt, Durkheim'a göre, sadece, mal sahipleri, yöneticiler ve işçiler arasındaki farklılıkları pekiştirmeye hizmet eden sendikalar ve

işveren demekleri gibi örgütlere üstün sayıldı. Bu kategoriler içinde ortak bir örgüte dâhil olan insanlar, bütünleştirici bir ahlaki sisteme olan ortak gereksinimlerini olduğu kadar kendilerinin ortak çıkarlarını fark edeceklerdi. Bu ahlaki sistem, türetilmiş kuralları ve yasaları ile birlikte, kolektif ahlakiliğin önemindeki azalmayı sona erdirmeye yardımcı olmanın yanısıra modem toplumda atomlaşma doğrultusundaki eğilime karşı çıkmaya da hizmet edecekti.

Eleştiriler

Daha önce bahsedildiği gibi Durkheim'ı hem bir işlevselci hem de bir pozitivist olarak sunan Talcott Parsons, Durkheim'ın Amerikan sosyolojisinde karşılanışını güçlü bir şekilde etkiledi. Bu etiketlerin Durkheim'ın görüşünü adil bir şekilde yansıtan özellikleri olmadığını düşündüğüm halde, bu özellikler temelinde onun fikirlerine bazı eleştiriler yöneltildi. Çünkü sosyoloji öğrencisi, burada belirtilen bu eleştirilerle karşılaşmak zorundadır.

İşlevselcilik ve Pozitivizm

Durkheim'ın makro-düzey olgular üzerinde odaklanması, onun eserinin, benzer bir makro-düzey yönelimi olan yapısal işlevselciliğin gelişiminde merkezi rol oynamasının nedenlerinden biriydi (bkz. Bölüm 7). Bununla birlikte, Durkheim'ın kendisinin bir işlevselci olup olmadığı tartışmaya açıktır ve işlevselciliğin nasıl tanımlandığına bağlıdır. İşlevselcilik, zayıf ve güçlü anlamda olmak üzere iki farklı biçimde tanımlanabilir. Kingsley Davis (1959),tüm sosyologların işlevselci olduklarını söylediğinde zayıf anlamdan bahsediyordu: işlevselcilik, "toplumun parçalarını bütünle ilişkilendirmeye ve bir parçayı diğeriyle ilişkilendirmeye" çabalayan bir yaklaşımdı. İşlevselciliğin daha güçlü bir tanımını, işlevselciliği, toplumu biyolojik bir organizmaya benzer görmeye dayanan bir yaklaşım olarak tanımlayan ve tikel toplumsal yapıları bir bütün olarak toplumun gereksinimleri bakımından açıklamaya çabalayan Jonathan H. Tumer ve A. Z. Maryanski (1988)yapmıştır.

Bu ikinci anlamda Durkheim, yalnızca nadiren ve denebilir ki rastlantısal olarak işlevselciydi. Durkheim, biyolojik organizmalar ile toplumsal yapılar arasında analojiler kurmaya kesinlikle karşı değildi (Lehmann, 1993a: 15) ancak sosyologların biyoloji ile analoji yoluyla sosyolojik yasalar çıkarsayabileceklerine inanmadı. Durkheim (1898/1974:1), bu tür çıkarsamaların "değersiz" olduğunu söylemiştir.

Durkheim, işlevleri, toplumsal olguların tarihsel nedenlerinden ayırmamız konusunda ısrar etmiştir. Tarihsel araştırma önceliklidir çünkü toplumsal gereksinimler basitçe, toplumsal yapıları meydana getirmez. Durkheim'ın başşlangıç hipotezi kesinlikle, kalıcı toplumsal olguların muhtemelen bir tür işlev yerine getirdiğiydi ancak o, bazı toplumsal olguların tarihsel rastlantılar olduklarını fark etti. Dahası, Durkhcim'da toplumun gereksinimlerini önceden tanımlama çabası görmeyiz. Aslında belirli bir toplumun gereksinimleri, yalnızca toplumun araştırılması yoluyla saptanabilir. Sonuçta, herhangi bir yapısalcı yaklaşımdan önce tarihsel bir araştırma yapılmalıdır.

Bu kuramsal tavsiyeye karşTn DurkFıeım'ın bazen işlevsel çözümlemelere girdiğinin teslim edilmesi gerekir (J. Tumer ve Maryanski, 1988:111-112). Sonuç olarak, Durkheim'm, bir bütün olarak toplumların gereksinimlerinin olduğunu ve toplumsal

yapıların bu gereksinimlere yanıt vermek için otomatik olarak ortaya çıktıklarını varsaymasından dolayı büsbütün eleştirilebileceği birçok başka nokta vardır.

Durkheim, bir pozitivist olmaktan dolayı da sıkça eleştirilir ve aslında o, bu terimi, kendisini betimlemek için kullanmıştır. Bununla birlikte Robert Hail, terimin anlamının değiştiğini belirtir:

> "Pozitif' terimine yeni yaklaşımı, kendi etik kuramlarını "bilimsel" olarak adlandırmaktan hoşlanan ve bu terimi, kullandıkları diyalektik akıl yürütmeyi belirtmek için kullanan filozofların yaklaşımından ayırt etmek için gereksinim duyuldu. Metafizik "bilimi"nden hâlâ söz edilebilen bir çağda "poizitif' terimi basitçe, ampirik bir yaklaşımı belirtir."
>
> (Hail, 1987:137)

Bugün pozitivizm, toplumsal fenomenlerin, doğa bilimleriyle aynı yöntemlerle araştırılması inancına işaret eder ve Durkheim bunu kabul edebilirdi. Bununla birlikte, o, değişmez yasalar üzerinde bir odaklanma anlamına da gelmiştir (S. Tumer, 1993). Durkheim'a göre toplumsal olgular, kendi alt katmanlarından özerk olmalarının yanında diğer toplumsal olgularla ilişkilerinde de özerktirler. Her toplumsal olgu, tarihsel araştırma gerektirir ve hiçbiri, değişmez yasalar temelinde öngörülemez.

Diğer Eleştiriler

Durkheim'in kuramının tartışılması gereken bazı başka sorunları vardır. Birincisi, son derece önemli olan toplumsal olgu fikriyle ilişkilidir. Toplumsal olgulara Durkheim'ın tavsiye ettiği nesnel bir tarzda yaklaşılabileceği tümüyle açık değildir. Bu toplumsal olguların bir intihar oranı gibi görünürdeki nesnel kanıtları bile yorumların bir birikimi olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, belirli bir ölümün, intihar olup olmadığı, ölü bir insanın niyetinden emin olmaya bağlıdır (J. Douglas, 1967). Bu, özellikle aşırı dozda ilaç örneklerinde zordur. Buna ek olarak yorum, sistemli bir biçimde taraflı olabilir, örneğin, yüksek statüde olanlar arasındaki ölümler, bedene çekilen öldürücü silah bulunsa bile, daha düşük bir ihtimalle intihar olarak yorumlanır. Toplumsal olgulara ve onların kanıtlarına her zaman yorumlar olarak yaklaşılmalıdır ve toplumsal olguyu sosyologun kendi kullanımı bile bu şekilde görülmelidir.

Ayrıca, Durkheim'ın birey görüşüyle ilgili bazı sorunlar vardır. Durkheim,insan doğası hakkında bazı çok önemli varsayımlar ortaya koymasına karşın böyle yaptığını reddetti. O, içinden bir sosyoloji çıkarsamak amacıyla insan doğasının belirli bir kavranışmı varsayarak başlamadığını ileri sürdü. Bunun yerine, o, insan doğası anlayışını giderek daha fazla sosyolojide aradığını söyledi. Bununla birlikte Durkheim, okurlarına karşı hatta muhtemelen kendisine karşı dürüst değildir.

Durkheim'ın insan doğası hakkındaki varsayımlarından biri -daha önce karşılaştığımız biri- kendi sosyolojisinin bütününün temeli olarak görülebilir. Bu varsayım şudur; insanlar, her zaman tutkuları vasıtasıyla daha fazlasına yönlendiren çılgın bir doyum arayışına girişirler. Eğer bu tutkular kısıtlanmazsa bireyi köleleştirecek derecede çoğalırlar ve topluma olduğu kadar bireye de bir tehdit haline gelirler. Durkheim'ın tüm kuramsal yapıtının, özellikle onun kolektif ahlak üzerindeki vurgusunun, insanların tutkularıyla ilgili bu temel varsayım üzerinde kurulduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte Durkheim, bu varsayımın bir kanıtını ortaya koymaz ve aslında onun kuramları, bu tür bir doymak bilmez öznenin, başka biçimlerin değil toplumsal yapıların bir yaratısı olduğunu iddia eder.

Buna ek olarak Durkheim, toplumsal süreç içinde bilince aktif bir rol vermeyi başaramadı. O, eyleyeni ve eyleyenin zihinsel süreçlerini ikincil etmenler olarak veya çoğunlukla bağımsız ve belirleyici değişkenler -toplumsal olgular- tarafından açıklanan bağımlı değişkenler olarak ele aldı. Genel olarak bireyler, onun kuramlarındaki toplumsal kuvvetler tarafından kontrol edilir; bireyler bu kuvvetleri aktif olarak kontrol etmez. Durkheim'a göre özerklik, bu toplumsal kuvvetleri özgür bir şekilde kabul etmekten daha fazlası anlamına gelmez. Bununla birlikte, bilincin ve zihinsel süreçlerin, toplumsal olguların tipleri olduklarını kabul etsek bile onların, Durkheim'ın diğer toplumsal olgularda teşhis ettiği aynı özerkliği geliştiremeyeceklerini varsaymak için bir neden yoktur. Tıpkı bilim, kendi dinsel kökenlerini neredeyse tanınamaz hale getirerek kendi özerk kurallarını geliştirdiği gibi, bilinç de aynı şeyi yapamaz mıydı?

Burada tartışılacak son eleştiri dizisi, Durkheim'm sosyolojisinde ahlakın merKCziliğiyle ilişkilidir. Tüm sosyologları ahlaki ilgiler harekete geçirir ancak Durkheim'a göre ahlak, sosyolojinin arkasındaki harekete geçirici kuvvetten daha fazlasıydı; ahlak aynı zamanda sosyolojinin en yüksek amacıydı. Durkheim, ahlakla ilgili sosyolojik araştırmanın, bir ahlak bilimini üreteceğine inanıyordu. Everett White'ın (1961 :xx) yazdığı gibi, "Ahlaki olanın, toplumsal olanın kaçınılmaz bir boyutu olduğunu söylemek -Durkheim'ın yaptığı gibi- bir ahlak biliminin olabileceğini iddia etmekten dağlar kadar farklıdır".

Üstelik *şu an varolandan* yola çıkarak *olması gerekeni* belirlemeye çabalayan bir sosyoloji, bir ahlak bilimi fantezisi olmaksızın bile doğası gereği muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık, Durkheim'la ilgili en sık bahsedilen eleştiridir (Pearce, 1989). Bu muhafazakârlık, çoğu kez onun işlevselciliğine ve pozitivizmine atfedilir ancak bu, çok daha doğru bir şekilde, onun ahlak ile sosyoloji arasında gördüğü bağlantıya dayanır. Ahlakın bilimsel araştırılmasında hangi değer olursa olsun bu araştırma, bizim ahlaki seçimler yapmamıza bir çözüm bulamaz. Aslında, bu tür bir araştırma, bizi değişen toplumsal durumlara daha uyumlu ve daha duyarlı hale getirse bile onun ahlaki seçimi daha da zorlaştırması olasıdır.

Bununla birlikte, ahlak ile sosyoloji arasında uygun bir ilişki bulma açısından başarısızlığında Durkheim'ın yalnız olmadığını belirtmeliyiz. Bu sorun, modem sosyolojiyi, en azından Durkheim'ın kuramlarını rahatsız ettiği kadar rahatsız eder. Giderek daha fazla çoğulcu olan bir kültürde, ahlak geleneklerimizi tam anlamıyla kabul edemeyeceğimiz açıktır. Bir kere, kimin ahlak geleneklerini kabul etmemiz gerektiğini söylemek olanaksızdır. Kısmen Durkheim'ın anlayışı sayesinde, ahlak geleneklerimizden ayrılmış tam anlamıyla yeni bir ahlak oluşturamayacağımız eşit ölçüde açıktır. Yeni bir ahlakın ortaya çıkması gerekir ve onun, ahlak geleneklerimizden ortaya çıkması gerekir ancak bunda sosyolojinin hangi rolü oynayabileceği ve oynaması gerektiği sorusunun, hem cevaplanamaz hem de kaçınılmaz bir soru olduğu görülür.

Özet

Durkheim'ın sosyolojisindeki iki ana tema, toplumsal olanın bireysel olandan daha öncelikli olduğu ve toplumun bilimsel olarak araştırılabileceği fikriydi. Bu temalar, onun toplumsal olgular kavramına yol açtı. Toplumsal olgular, ampirik olarak araştırılabilir, bireyin dışındadır, bireyi zorlayıcıdır ve başka toplumsal olgular ile açıklanır. Durkheim, iki temel toplumsal olguyu -maddi ve maddi olmayan- birbirinden ayırdı. Durkheim'a göre en önemli odaklanma, maddi olmayan toplumsal olgular üzerindeydi. O, ahlak, kolektif bilinç ve toplumsal akımları kapsayan bazılarını ele aldı.

Durkheim'm ilk başlıca eseri, mekanik dayanışmanın olduğu toplumların kolektif bilincinin yerine, işbölümü tarafından düzenlenen bir toplumda karşılıklı bağımlılığa dayalı yeni bir organik dayanışmanın geçtiğini ileri sürdüğü *Toplumsal İşbölümü'* ydü. O, mekanik ve organik dayanışına arasındaki farklılığı, onların farklı mantık sistemlerinin bir çözümlemesi yoluyla inceledi. O, organik dayanışmanın, onanma dayanan yasal sistemlerle ilişkili olduğu halde mekanik dayanışmanın, baskıcı yasalarla ilişkili olduğunu ileri sürdü.

Durkheim'ın bir intihar çalışması olan sonraki kitabı, onun eserlerindeki maddi olmayan toplumsal olguların öneminin iyi bir göstergesidir. Onun temel nedensel modelinde maddi olmayan toplumsal olgulardaki değişimler, intihar oranlarındaki farklılıklara neden olur. Durkheim, dört tip intihar -bencil, özgeci, anomik ve kaderci- arasında ayrım yaptı ve her birinin toplumsal akımlardaki farklı değişimlerle nasıl etkilendiğini gösterdi. İntihar araştırması, Durkheim ve onu destekleyenler tarafından, sosyolojinin toplum bilimleri içerisinde meşru bir yerinin olduğunun kanıtı olarak kabul edildi. Sonunda, eğer sosyoloji intihar gibi çok bireyselci bir eylemi açıklayabilirse onun, toplumsal yaşamın daha az bireysel yönlerini açıklamak için de kesinlikle kullanılabileceği ileri sürüldü.

Durkheim, son başlıca eseri olan *Dini Hayatın İlkel Biçimleri'*nde, kültürün başka bir boyutu üzerinde odaklandı: din. Durkheim, ilkel dini çözümlemesinde dinin köklerinin, toplumun toplumsal yapısında olduğunu göstermeyi amaçladı. Belirli şeyleri kutsal, diğerlerini ise dünyevi olarak tanımlayan toplumdur. Durkheim, dinin toplumsal kaynaklarını, ilkel totemizm çözümlemesinde, dinin köklerini, klanın toplumsal yapısında gösterdi. Durkheim, din ve toplumun, bir ve aynı olduğu, aynı genel sürecin iki belirtisi olduğu sonucuna vardı. O, aynı zamanda eserlerinde bir bilgi sosyolojisi ortaya koydu. O, kavramların hatta en temel zihinsel kategorilerimizin, toplumun en azından başlangıçta dinsel ritüeller aracılığıyla ürettiği kolektif temsiller olduğunu iddia etti.

Durkheim, herhangi bir radikal değişime karşı olduğu halde onun ahlakla merkezi ilgisi, onu, daha güçlü bir kolektif ahlaka yol açacağını umduğu iki refonnu toplum için önermeye yöneltti. O, çocuklara disiplini, topluma bağlılığı ve özerkliği öğretmeye odaklanan çocuklara yönelik yeni bir ahlak eğitimi programını Fransa'da başarılı bir şekilde uyguladı. O, kolektif ahlakı onarmak amacıyla ve modem işbölümünün bazı tedavi edilebilir patolojileriyle başa çıkmak amacıyla yetişkinlere yönelik meslek demekleri önerdi.

/ Bölüm, Durkheim'ın kuramlarının bazı eleştirileriyle sona ermektedir. Onun toplumsal olgularla ilgili düşüncesinin, insan doğası hakkındaki varsayımlarının ve ahlak sosyolojisinin ciddi sorunları vardır.

t

Max VVeber

Bölümün Ana Hatları

Yöntembilim

Özsel Sosyoloji

Eleştiriler

Max Weber (1864-1920), sosyoloji kuramında belki de en çok bilinen ve en etkili şahsiyettir (Burger, 1993; R. Collins, 1985; Kalberg, 2000; Sica, 2001; Whimster, 2001, 2005).[1] Weber'in eserleri, geniş bir yelpazede sosyoloji kuramlarını etkileyecek kadar çok çeşitlidir ve onların çok sayıda yorumu yapılmıştır. Özellikle Talcott Parsons'ın eserleri aracılığıyla onun kesinlikle, yapısal işlevselcilik üzerinde etkisi oldu. O, aynı zamanda, çatışma geleneği için (R. Collins, 1975, 1990) ve Marx'ın yöneliminin olduğu kadar Weber'in fikirlerinin şekillendirdiği eleştirel kuram için ve aynı şekilde eleştirel-kuram geleneğinin başlıca mirasçısı olan Jurgen Habermas için önemli görülmeye başlamıştır. (Outhvvaite, 1994). Sembolik etkileşimciler, Weber'in diğer fikirlerinin yanısıra *verstehen* hakkındaki fikirlerinden etkilenmişlerdir. Alfred Schutz, Weber'in anlamlar ve güdülerle ilgili çalışmalarından güçlü bir şekilde etkilendi ve kendisi de etnometodolojinin gelişiminde son derece önemli bir rol oynadı (bkz. Bölüm 2). Son zamanlarda rasyonel seçim kuramcıları, Weber'e olan borçlarını kabul etmişlerdir (Norkus, 2000). Weber, geniş ölçüde etkili bir kuramcıydı ve şimdi de öyledir.

Bu bölüm, Weber'in (1903-1917/1949), bugün bile dikkat çekici ölçüde geçerli ve yararlı olmayı sürdüren toplum bilimlerinin yöntembilimi üzerine fikirlerinin (Bruun, 2007; Ringer, 1997:171) tartışılmasıyla başlamaktadır. Weber'in özsel ve kuramsal fikirlerini ele alırken bu fikirlerin açık bir anlaşılmasına gerek duyulmaktadır. Weber, saf soyut kuramlaştırmaya karşıydı. Bunun yerine, onun kuramsal fikirleri, onun ampirik, çoğu zaman tarihsel araştırması içinde yer alır. Weber'in yöntembilimi, onun araştırmasını şekillendirdi ve ikisinin bileşimi, onun kuramsal yöneliminin temelinde bulunur.

[1] Başka alanlarda bulunanların ve genel kamunun daha çok bildiği Kari Marx'ın eserlerine artan ilgi onun konumunu bir süre tehlikeye soktu. Ancak dünya komünizminin sona ermesiyle birlikte VVeber'in seçkin konumu bir kez daha sağlamlaşmış gibidir.

Vontembilim

Tarih ve Sosyoloji

Weber bir hukuk öğrencisi olmasına ve ilk akademik işine hukuk alanında başlamasına karşın onun erken kariyerine, tarihe duyduğu ilgi egemen oldu. Weber, görece yeni olan sosyoloji alanına doğru daha fazla yöneldikçe onun, yerleşik tarih alanıyla ilişkisine açıklık getirmeye çabaladı. Weber, her alanın diğerine gereksinim olduğunu düşündüğü halde onun görüşü, sosyolojinin görevinin, tarihin gereksinim duyduğu "hizmet"i sağlamak olduğu şeklindeydi (G. Roth, 1976:307). Weber'in ifadesiyle, sosyoloji yalnızca "başlangıç niteliğinde, alçakgönüllü bir görev" yerine getirir (aktaran R. Frank, 1976:21). Weber, sosyoloji ve tarih arasındaki farklılığı şöyle açıkladı: "Sosyoloji, ampirik süreçlerin tipik kavramlarını ve genelleşmiş tekdüzeliklerini formüle etmeyi amaçlar. Bu durum, sosyolojiyi, nedensel çözümlemeye ve kültürel öneme sahip olan bireysel eylemler, yapılar ve kişiliklerin açıklamasına yönelen tarihten ayırır" (1921/1968:19). Görünürdeki bu kesin farklılaşmaya karşın Weber eserlerinde bu ikisini birleştirebildi. Onun sosyolojisi, açık kavramların geliştirilmesine yöneldi, böylece o, tarihsel fenomenlerin nedensel bir çözümlemesini gerçekleştirebilirdi. Weber, kendi ideal prosedürünü, "spesifik bakış açılarından seçilmiş olan kesin ampirik verilerin araştırılması aracılığıyla, tarihsel gerçeklikte meydana gelen bireysel somut olayların, *somut, tarihsel olarak* verili nedenlere sağlam bir şekilde bağlanması" olarak tanımladı (1903-1917/1949:69). Weber'i, tarihsel bir sosyolog olarak düşünebiliriz.

Weber'in sosyolojiyle ilgili düşüncesini, onun döneminde Almanya'da şiddetlenen bir dizi entelektüel tartışma (*Methodenstreit*) şekillendirdi. Bu tartışmaların en önemlisi, tarih ile bilim arasındaki ilişki konusundaydı. Bu tartışmanın karşıt kutuplarında, tarihin, genel (*nomotetik*) yasalardan oluştuğunu düşünenler (pozitivistler [Halfpenny, 2005]) ve tarihi, kendine özgü (*idiyografik*) eylemlere ve olaylara indirgeyenler (öznelciler) bulunuyordu. (Pozitivistler, tarihin bir doğa bilimine benzer olabileceğini düşündüler; öznelciler, ikisini kökten farklı olarak gördüler). Örneğin, nomotetik bir düşünür, toplumsal devrimler hakkında genelleme yaparken idiyografik bir çözümleyici, Amerikan Devrimi'ne neden olan spesifik nedenler üzerinde odaklanacaktı. Weber, her iki aşırı ucu da reddetti ve süreç içinde tarihsel sosyolojiyle ilgilenmenin özgün bir biçimini geliştirdi. Weber'e göre tarih, eşsiz ampirik olaylardan oluşur; ampirik düzeyde genelleme yapılamaz. Bu nedenle, sosyologlar, ampirik dünyayı, inşa ettikleri kavramsal evrenden ayırırlar. Kavramlar, ampirik dünyayı asla tamamıyla yakalamaz ancak onlar, gerçekliğin daha iyi anlaşılmasına ulaşmak için keşifsel araçlar olarak kullanılabilir. Sosyologlar bu kavramlarla birlikte genellemeler yapabilirler ancak bu genellemeler, tarih değildir ve onların ampirik olanla karıştırılmaması gerekir.

Weber, genellemenin açıkça lehinde olmasına karşın o, tarihi, bir dizi basit yasaya indirgemeye çabalayan tarihçileri de reddetti: "Kendi somutlukları içinde tarihsel fenomenlerle ilgili bilgi açısından, en genel yasalar, içerikten yoksun olmalan nedeniyle, aynı zamanda en az değerli olanlardır" (1903-1917/1949:80). Örneğin, Weber, kendi görevini, insanların tarihsel evriminin yasalarım araştırmak olarak kabul edeırve ttmrmsanlanfl, bir dizi tipik aşamadan geçtiğine inanan bir tarihçiyi (WÎÎhelm

MAX WEBER

Kısa Yaşam Öyküsü

Max Weber 21 Nisan 1864'te Almanya'da Erfurt'ta belirgin bir orta sınıf ailede doğdu. Annesi ve babası arasındaki önemli farklılıkların onun hem entelektüel yönelimi hem de psikolojik gelişimi üzerinde derin bir etkisi oldu. Onun babası, görece önemli bir siyasal konuma yükselen bir bürokrattı. Babası, siyasal kuruluşun açıkça bir parçasıydı ve bunun sonucunda, kişisel fedakârlık isteyen veya onun sistem içindeki konumunu tehlikeye atan herhangi bir etkinlik veya idealizmden kaçındı. Üstelik yaşlı Weber, dünyevi zevklerin tadını çıkaran bir kişiydi, o, bu yönüyle ve başka birçok açıdan karısının tam tersi özelliklere sahipti. Max Weber'in annesi, kocasının tadını çıkardığı zevklerden büyük ölçüde yoksun olarak asketik bir yaşantı sürdüren sadık bir Kalvinist idi. Onun ilgileri daha çok öteki dünyaya yönelikti; kurtuluşun yazgısında bulunmadığının işaretleri olan kusurlar onu rahatsız etti. Anne ve baba arasındaki bu derin farklılıklar evliliklerinde gerilime yol açtı ve hem farklılıkların hem de gerilimin Weber üzerinde çok büyük etkisi oldu.

Hem anneyi hem de babayı örnek almak imkânsız olduğu için, bir çocuk olarak Weber'e belirgin bir seçenek sunuldu. (Marianne Weber, 1975:62). O, ilkönce babasının yönelimini yeğlemiş göründü fakat daha sonra annesinin yaklaşımına yakınlık duydu. Tercih ne olursa olsun, böylesine karşıt kutuplar arasında bir tercih yapma gerekliliğinin ürettiği gerilim, Max Weber'in psişesini olumsuz yönde etkiledi.

Max Weber 18 yaşında. Heidelberg Üniversitesi'ne devam etmek için kısa bir süre evi terk etti. Weber. entelektüel olarak vaktinden önce geliştiğini çoktan göstermişti, fakat o, toplumsal düzeyde Heidelberg'e utangaç ve azgelişmiş olarak girdi. Bununla birlikte, babasının yaşam biçimine doğru çekilmesinden ve babasının eski düello demeğine katıldıktan sonra bu durum hızlıca değişti. Weber, orada, en azından akranlarıyla birlikte çokça bira tüketmesi nedeniyle sosyal olarak gelişti. Üstelik o, bu tür demek etkinliklerinin belirtileri olan düello sıyrıklarını gururla teşhir etti. Weber, sadece, kendi kimliğini babasının yaşam biçimi vasıtasıyla ortaya koymadı, en azından zamanı geldiğinde babasının mesleğini -hukuk- de seçti.

Weber. üç dönemden sonra askerlik görevi için Heidelberg'den ayrıldı ve 1884'te Berlin Üniversitesinden dersler almak için Berlin'e ve anne-babasının evine geri döndü. Çalışmalarını tamamladığı, doktora derecesini aldığı, avukat olduğu (hukuk düşüncesinin Weber'in kuramlaştırması üzerindeki etkisi için bkz. Tumer ve Factor. 1994) sonraki se-kiz yılın çoğunda orada kaldı ve Berlin Üniversitesinde ders vermeye

Roscher) reddetti (1903-1906/1975). Weber'in ifade ettiği gibi, "Ampirik gerçekliğin... "yasalarca indirgenmesi anlamsızdır" (1903-1917/1949:80). Başka bir anlatımla: "Kültürün sistematik bir bilimi... kendi içinde saçma olurdu" (Weber, 1903—1917/1949:84). Bu görüş, çeşitli tarihsel araştırmalarda yansıma bulmaktadır. Örneğin, Weber, eski uygarlıkları araştırmasında, bazı açılardan daha eski dönemlerin, sonradan

başladı. Onun ilgisini çeken konular süreç içinde ha-yat boyu ilgilendiği konulara doğru kaydı -ekonomi bilimi, tarih ve sosyoloji. Weber. Berlin'deki sekiz yılı boyunca mali olarak babasına bağımlıydı ve bu durumdan giderek daha fazla hoşlanmamaya başladı. O. ayını zamanda annesinin değerlerine daha fazla yaklaştı ve babasına antipatisi arttı. O. asketik bir yaşam benimsedi ve çalışmalarına yoğunlaştı. Örneğin, bir öğrenci olarak bir dönem süresince çalışma alışkanlığı şu şekilde betimlenir: "O. katı çalışma disiplinine devam eder, yaşantısını saatle düzenler, günlük rutini çeşitli konulara göre kesin bölümlere ayırır, akşamları yarım kilo kıyma ile pişirilen dört yumur-tadan oiuşan yemekle beslenerek işine yoğunlaşır" (Mitzman, 1969/1971:48; Marianne Weber, 1975:105). Böylece Weber. annesini izleyerek asketik ve gayretli, mecburen çalışan biri -çağdaş terimlerle bir "işkolik"- olmuştu.

Çalışmaya yönelik bu mecburiyet, 1896'da Heidelberg'de bir ekonomi profesörü konumuna gelmesini sağladı. Fakat 1897'de Weber'in akademik kariyeri olgunlaşırken, babası, ikisi arasındaki şiddetli bir tartışmadan hemen sonra öldü. Bundan kısa süre sonra Weber, bir sinir krizinde doruğa ulaşan belirtiler sergilemeye başladı. Çoğunlukla uyuyamayan veya çalışamayan Weber sonraki altı veya yedi yılı neredeyse tam bir çöküş içinde geçirdi. Uzun süren bir kopukluktan sonra 1903'te onun bazı güçleri geri dönemeye başladı, fakat Weber'in aktif akademik yaşantıya dönmeye başlayabilmesi, altı buçuk yıl içindeki ilk dersini (Birleşik Devletler'de) 1904'te vermesinden önce ol-madı. O, 1904'te ve 1905'de en çok tanınan eserlerinden biri olan Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nu yayınladı. Bu eserde Weber, akademik bir düzeyde annesinin dininin yükselişini ilan etti. Weber'in kendisi dindar olmadığı halde zamanının çoğunu dini araştınnaya ayırdı.

Psikolojik sorunlar Weber'e musallat olmaya devam etmesine karşın, 0, 1904'ten sonra çalışabilecek hale aslında en önemli eserlerinden bazılarını üretebilecek hale geldi. Bu yıllar içinde Weber, dünya-tarihsel bakış açısıyla (örneğin. Çin, Hindistan ve eski Yahudilik) yürüttüğü dünya dinleriyle ilgili araştırmalarını yayınladı. O, en önemli eseri olan Ekonomi ve Toplum (1921/1968) üzerine çalışırken öldü (14 Haziran 1920). Bu kitap, yayınlandığı ve hemen ardından birçok dile çevrildiği halde, tamamlanmamıştı.

Weber bu dönemde ciltlerce yazılar üretmesine ek olarak, bir dizi başka etkinlik de yürüttü. O, 1910'da Alman Sosyoloji Topluluğu'nun kurulmasına yardımcı oldu. Onun evi, felsefeci ve edebi eleştirmen Georg Lukâcs'ın yanı sıra Georg Simmel, Robeıt Michels ve kardeşi Alfred Weber gibi sosyologları kapsayan geniş bir çevreden entelektüellerin bir merkezi oldu (Scaff. 1989:186-222). Dahası, Weber siyasal olarak etkindi ve dönemin konuları hakkında denemeler yazdı.

Weber'in yaşantısında ve daha da önemlisi onun çalışmasında, babasının temsil ettiği biçimiyle bürokratik zihin ile annesinin dindarlığı arasında bir gerilim vardı. Bu çözülmemiş gerilim, Webeı "in kişisel yaşantısının içine işlediği gibi onun eserinin içine de işledi.

meydana- gelecek şeylerin öncüleri oldukları halde "Akdeniz-Avrupa uygarlığının uzun ve sürekli tarihinin, hem kapalı döngüler hem de doğrusal ilerleme göstermediğini" kabul etti. "Eski uygarlıkların fenomenleri bazen tamamıyla ortadan kayboldu ve daha sonra tamamıyla yeni bir bağlamda tekrar gün yüzüne çıktı" (1896-1906/1976:366).

Alman tarih araştırmacılığının bu karşıt görüşlerini reddeden Weber, iki yönelimin birleşiminden oluşan kendi bakış açısını biçimlendirdi. Weber, tarihin (yani tarihsel sosyoloji), hem bireysellik hem de genellik ile uygun bir şekilde ilgilendiğini düşündü. Birleşme, tikel bireyler, olaylar ve toplumların araştırılmasında genel kavramların (daha sonradan "ideal tipler" olarak adlandırılan) geliştirilmesi ve kullanılması aracılığıyla gerçekleştirildi. Bu genel kavramlar, "her gelişimin bireyselliğini, birinin diğerinden çok farklı bir tarzda sonuca varmasını sağlayan özellikleri saptamak ve tanımlamak için" kullanılmaktadır. "Böyle yapıldığında farklılıklara yol açan nedenler belirlenebilir" (Weber, 1896-1906/1976:385). Bu tür nedensel çözümleme yaparken Weber, en azından bilinçli bir düzeyde, tarih içinde tek bir nedensel fail arama fikrini reddetti.[2] O, böyle yapmak yerine, kavramsal cephaneliğini, verili bir tarihsel duruma dahil olan çeşitli etmenleri nedensel önemleri açısından derecelendirmek için kullandı (G. Roth, 1971).

Weber'in tarihsel sosyoloji hakkındaki görüşlerini, kısmen, ampirik tarihsel verilere ulaşabilirlik ve onun bu verilerle ilgili araştırması şekillendirdi. O, dünyanın birçok yerinden tarihsel fenomenlerin ulaşılabilen güvenilir verilerine sahip olan araştırmacıların ilk kuşağındandı (MacRae, 1974). Weber, tarihin temel hamlesi hakkında soyut genellemeler hayal etmekten çok, tarihsel verilere kendini kaptırmaya yatkındı. Bu, onu, bazı önemli derin anlayışlara yönlendirdiği halde onun eserinin anlaşılmasında bazı ciddi sorunlar da yarattı; çoğu zaman tarihsel araştırmanın temel nedenlerini unutacak kadar tarihsel ayrıntıya kendini kaptırdı. Buna ek olarak onun tarihsel araştırmalarının geniş alanı, onun kaba genellemelerden daha fazlasını yapamayacağı çok sayıda dönemi ve çok sayıda toplumu kapsıyordu (G. Roth, 1971). Bu sorunlara karşın, Weber'in ampirik fenomenlerin bilimsel araştırılmasına bağlılığı, onu, Birleşik Devletler'de gelişmekte olan sosyoloji disiplini için çekici kıldı.

Kısaca Weber, tarihin, spesifik fenomenlerin bitmez tükenmez bir dizisinden oluştuğuna inandı. Bu fenomenleri araştırmak için, gerçek dünyayla ilgili araştırma yapmak için yararlı olmaları amacıyla tasarlanan çeşitli kavramların geliştirilmesi gerekliydi. Genel bir kural olarak, Weber (göreceğimiz gibi) ve çoğu sosyolog ve tarihçinin sıkı bir şekilde bağlı kalmadığı halde sosyolojinin görevi, spesifik tarihsel fenomenlerle ilgili çözümlemelerde tarihin kullanacağı bu kavramları geliştirmekti. Weber bu yolla, toplumsal yaşamın karmaşık doğasını adil bir şekilde ele alacak bir bilim geliştirme çabasıyla spesifik olanı ve genel olanı birleştirmeyi amaçladı.

Anlamak [*Verstehen*]

Weber, sosyologların doğa bilimcijerden daha avantajlı olduklarını düşündü. Bu avantaj, sosyologun toplumsal fenomenleri *anlama* yeteneğinde bulunur, oysa doğa bilimci, bir atomun veya kimyasal bir bileşimin davranışıyla ilgili benzer bir anlayış edinemez. Anlama için kullanılan Almanca kelime *verstehendir* (Soeffner, 2005)7 Weber'in verstehen terimini özel olarak tarihsel araştırma için kullanımı,, çağdaş sosyolojinin yöntembilimine onun en çok bilinen ve en tartışmalı katkısıdır. Weber'in *verstehen* ile neyi kastettiğini açığa kavuşturdukça, onunla ilgili kavramlaştırmasmda bulunan bazı sorunların da altını çizeceğim. Verstehen kavramının etrafındaki tartışmanın yanısıra Weber in

[2] İronik bir şekilde Weber'in, bu özsel eserde toplumda bu tür nedensel bir failin -rasyonelleşme- olduğunu ileri sürdüğü görülür (bu bölümde daha sonra göreceğimiz gibi).

neyi kastettiğinin yorumlanışında bulunan sorunlardan bazıları, Weber'in yöntembilimsel düşüncelerindeki genel bir sorundan ortaya çıkar. Thomas Burger'in ileri sürdüğü gibi Weber, yöntembilimsel açıklamalarında ne çok sofistike ne de çok tutarlıydı (1976; ayrıca bkz. Hekman, 1983:26). O, dikkatsiz ve özensiz olma eğilimi gösterdi çünkü Alman tarihçiler arasında çok bilinen fikirleri kendisinin basitçe tekrarladığını düşünüyordu. Üstelik yukarıda belirtildiği gibi Weber, yöntembilimsel yansımaları fazlaca düşünmedi.

Weber'in *verstehen* üzerine düşünceleri, kendi döneminin Alman tarihçileri arasında görece yaygındı ve *hermenuük* olarak bilinen bir alandan türetilmişti (R. Brown, 2005; M. Martin, 2000; Pressler ve Dasilva, 1996). Hermenutik, basılı yazıların anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik özel bir yaklaşımdı. Onun amacı, metnin temel yapısını olduğu kadar yazarın düşüncesini de anlamaktı. Weber ve diğerleri (örneğin Wilhelm Dilthey), bu fikri, metinlerin anlaşılmasından toplumsal yaşamın anlaşılmasını kapsayacak şekilde genişletmeye çabaladılar:

> Tarihsel yöntemin, metinler yerine aleni eyleme uygulanan klasik yorumlama yönteminden, gözlenebilir olayların arkasında bir insan tasarımı, bir "anlam" olduğunu saptamayı amaçlayan bir yöntemden daha fazlası veya daha azı olmadığını bir kez fark ettiğimizde onun, bireysel eyleyenlere olduğu gibi insan etkileşimine de pekala uygulanabildiğini kabul etmekte hiçbir zorluk çekmeyiz. Bu bakış açısından tüm tarih, çeşitli eyleyenlerin rakip planlan açısından yorumlanması zorunlu olan etkileşimdir.
>
> (Lachman, 1971:20)

Başka bir ifadeyle Weber, eyleyenler, etkileşim ve aslında tüm insanlık tarihini anlamak için hermenutik araçları kullanmayı amaçladı.[3]

Verstehen hakkındaki yaygın yanlış kavrayışlardan biri, onun, araştırmacı tarafından basitçe "sezgi"nin kullanılması olduğudur. Dolayısıyla birçok eleştirmen, onu, "yumuşak", rasyonel olmayan, öznel bir araştırma yöntembilimi olarak görür. Bununla birlikte Weber, *verstehemn* basitçe, sezgi, duygudaş katılım veya empatiyi kapsadığı şeklindeki fikri kesinlikle reddetti (1903-1917/1949). Ona göre *verstehen,* bir metine veya toplumsal bir fenomene yönelik bir "düşünce" edinmekten çok, sistematik ve sıkı araştırma yapmayı kapıyordu. Başka bir ifadeyle, Weber (1921/1968) için *verstehen,* araştırmanın rasyonel bir prosedürüydü.

Weber'in *verstehen* kavramını yorumlamadaki kilit sorun, Weber'in onun en uygun şekilde, birey eyleyenlerin öznel durumlarına mı yoksa büyük-ölçekli (örneğin kültür) çözümleme birimlerinin öznel yönlerine mi uygulandığını düşündüğüdür. Göreceğimiz gibi, Weber'in eylemin kültürel ve toplumsal bağlamları üzerinde odaklanması bizi, *verstehemn* makro-düzey çözümleme için bir araç olduğu şeklindeki görüşe götürür.

Nedensellik

Weber'in yöntembiliminin başka bir boyutu, onun nedensellik araştırmasına bağlılığıydı (Ringer, 1997:75). Weber, toplumsal fenomenlerin nedenlerinin araştırılmasını, sosyolojinin değil tarihin alanı içinde görmeye eğilimliydi. Yine de tarih ve sosyolo-

[3] Son yollarda hermenutik, özellikle Martın Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Jurgen Habermas'm eserlerinde önemli bir entelektüel ilgi haline gelmiştir (Bleicher, 1980). Bugün hermenutiğin kullanılması lehine güçlü bir argüman için bkz Sica (1986) ve Weber'in hermenutiğinin bir değerlendirmesi için bkz. Oliver (1983).

jinin birbirinden açıklıkla ayrılamadığı ölçüde -ve Weber'in özsel çalışmasında onlar kesinlikle açıklıkla birbirinden ayrılmazlar- nedensellik konusu sosyolojiyle ilgilidir. Nedensellik, Weber'in, içinde nomotetik ve idiyografik yaklaşımları birleştirmeyi amaçladığı başka bir yer olduğu için de önemlidir. ^

Weber (1921/1968) nedensellik ile basitçe, bir olayı, başka bir olayın izlemesi veya onunla başka bir olayın aynı anda olması ihtimalini kastetti. Ona göre, birçok tarihçinin yapmaktan hoşnut olduğu gibi tarihsel sabitler, yinelenmeler, analojiler ve koşutlukları aramak yeterli değildi. Bunun yerine araştırmacı, tarihsel değişimlerin anlamlarını olduğu kadar nedenlerini aramalıdır (G. Roth, 1971). Weber'in, tek-yönlü nedensel bir modelinin -Marx'ın diyalektik düşünce tarzına karşıt olarak- olduğu düşünülebileceği halde, özsel sosyolojisinde o, ekonomi, toplum, siyasa, örgüt, toplumsal tabakalaşma, din vesaire arasındaki ilişkileri uyum içinde ele aldı (G. Roth, 1968). Dolayısıyla Weber, içinde "bir sürü etkileşimsel etkinin çok sıkça etkin nedensel etmenler oldukları" çok nedenli bir yaklaşımla hareket eder (Kalberg, 1994:13).

Weber, Protestanlık ve kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkiyi araştırmasında çoklu nedensellik konusunda oldukça açıktı. Weber (1904-1905/1958), bazen farklı bir şekilde yorumlandığı halde baitçe, Protestan ahlakının kapitalizmin modem ruhunun ortaya çıkışındaki etmenlerden *biri* olduğunu ileri sürdü. O, Protestanlığın tek neden olduğu fikrini "saçma" olarak nitelendirdi. Weber'e göre, kapitalizmin "yalnızca" Protestan Reformasyonu sonucunda ortaya çıkabildiği fikri, benzer şekilde saçmadır; başka etmenler de aynı sonuca yol açabilirdi. Weber görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

> Dinsel hareketlerin, maddi kültürün gelişimini... *hangi doğrultu* ve tarzda etkilediğini mümkün olduğunca açığa kavuşturmalıyız. Bu, ancak kabul edilebilir doğrulukla belirlendiği zaman modem kültürün tarihsel gelişiminin ne ölçüde *dinsel kuvvetlere ve ne ölçüde başka kuvvetlere* bağlanabileceğini tahmin etmek için çaba gösterilebilir.
>
> (Weber, 1904-1905/1958:91-92; italikler eklendi)

Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* nda olduğu kadar diğer tarihsel eserlerinin çoğunda nedensellik sorunuyla ilgilendi ancak basit tek-yönlü bir modelle çalışmadı; birkaç toplumsal etmen arasındaki karşılıklı ilişkileri uyumluluk içinde ele aldı.

Weber'in nedensellik üzerine düşüncesi hakkında hatırlanması gereken ciddi bir şey, onun, toplumsal yaşamın özel bir anlayışına (*verstehen*) sahip olabilmemiz nedeniyle toplum bilimlerinin nedensel bilgisinin, doğa bilimlerinin nedensel bilgisinden farklı olduğu inancıdır. Weber'in ifade ettiği gibi: "'Anlamlı' bir şekilde yorumlanabilen insan davranışı ('eylem'), 'değerlendirmeler' ve anlamlara başvurarak belirlenebilir. Bu nedenle, *nedensel* açıklama ölçütümüz, bu tür bir "oluşum"un 'tarihsel' açıklanışında eşsiz bir doygunluğa ulaşır" (1903-1906/1975:185). Dolayısıyla toplum bilimcinin nedensel bilgisi, doğa bilimcinin nedensel bilgisinden farklıdır.

Weber'in nedensellik üzerine düşünceleri, nomotetik ve idiyografik bilgi arasındaki çatışmanın üstesinden gelme çabasıyla yakından ilişkiliydi. Nomotetik bir bakış açısına paylaşanlar, toplumsal fenomenler arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürerler oysa idiyografik bir perspektifi destekleyenler, bu oluşumlar arasında yalnızca rastlantısal bir ilişki görmeye eğilimli olacaklardır. Weber, her zamanki gibi, kendisinin "yeterli nedensellik" kavramıyla özetlenen ikisinin ortasında bir görüşü benimsedi. *Yeterli nedensellik* nosyonu, sosyolojide yapacağımız en iyi şeyin, toplumsal fenomenler arasındaki ilişki hakkında olasılıksal ifadeler geliştirmek olduğu şeklindeki görüşü

benimser; yani eğer x meydana gelirse y'nin meydana gelmesi *olasıdır.* Amaç, "belirli bir etkinin belirli 'koşullar' tarafından *ne ölçüde* 'desteklediğini' tahmin etmektir" (Weber, 1903-1917/1949:183).

İdeal Tipler

İdeal tip, Weber'in çağdaş sosyolojiye en çok bilinen katkılarından biridir (Drysdale, 1996; Hekman, 1983; Lindbekk, 1992; McKinney, 1966; Zijderveld, 2005). Gördüğümüz gibi Weber, daha sonradan tarihçiler ve sosyologlar tarafından kullanılabilecek olan kavramsal araçlar geliştirmenin, sosyologların sorumluluğu olduğuna inandı. Bu tür kavramsal araçların en önemlisi, ideal tipti:

> Bir ideal tip, tek-taraflı olarak vurgulanan bakış açılarına göre birleşik *çözümleyici* bir kurgu içinde düzenlenen bir hayli dağınık, ayrık, az veya çok mevcut olan ve bazen mevcut olmayan *somut tikel* fenomenlerin sentezi yoluyla ve bir veya daha fazla görüş açısına tek-taraflı önem kazandırılması yoluyla oluşturulur... Bu zihinsel kurgu kavramsal saflığıyla... gerçeklikte herhangi bir yerde ampirik olarak bulunmaz.
>
> (Weber. 1903-1917/1949:90)

Weber, bu tanıma karşın, ideal tipi kullanma biçiminde tümüyle tutarlı değildi. Kavramın başlangıçta ne anlama geldiğini kavramak için onun bazı tutarsızlıklarını gözardı etmek zorunda olacağız. Bir ideal tip, en temel düzeyinde, bir toplum bilimcinin kendi ilgileri ve kuramsal yönelimi temelinde, bazı toplumsal fenomenlerin esas özelliklerini yakalamak için inşa ettiği bir kavramdır.

İdeal tipler hakkında en önemli şey, onların keşifsel araçlar olduklarıdır^nlar, - ampirik araştırma yapmada ve toplumsal dünyanın spesifik (veya "tarihsel bireysel") boyutunu anlamada yararlıdır. Bir ideal tip, Laclıman'ın söylediği gibi "aslında bir ölçüm çubugu"dur (1971:26) veya Kalberg'in ifadesiyle "dcncktaşı"dır (1994:87). Weber onu şu biçimde ifade eder: "Onun işlevi, benzerlikleri veya farklılıkları saptamak, onları *en tartışmasız biçimde anlaşılabilir kavramlar*la betimlemek ve onları nedensel olarak anlamak ve açıklamak amacıyla ampirik gerçeklik ile karşılaştırma yapmaktır" (1903-1917/1949:43). îdeal tipler, tarihsel gerçekliğin dilimlerinin araştırılmasında kullanılan keşifsel araçlardır. Örneğin toplum bilimciler, tarihsel verilere kendilerini kaptırmaları temelinde ideal-tipik bir bürokrasi kurgulayacaklardır. Daha sonra bu ideal tip, fiili bürokrasilerle karşılaştırılabilir. Araştırmacı, gerçek durumun abartılı ideal tipten farklılıklarını arar. Daha sonra ise toplum bilimcinin, bu sapmaların nedenlerini araması gerekir. Bu sapmaların bazı tipik nedenleri şunlardır:

1. *Yanlış enformasyon* tarafından güdülenen bürokratların eylemleri..
2. Öncelikle bürokratik liderlerin *stratejik yanlışlar*ı.
3. Liderlerin ve taraftarlarının eylemlerini destekleyen *mantıksal safsatalar.*
4. Bürokraside *duyguya* dayanan kararlar.
5. Bürokratik liderlerin ve taraftarlarının eylemindeki *herhangi bir irrasyonellik.*

Başka bir örnek vermek gerekirse, ideal-tipik bir askeri çatışma, bu tür bir çatışmanın ilkesel bileşenlerini -düşman orduları, karşıt stratejiler, her birinin emrine amade askeri malzeme, tartışmalı toprak ("cepheler arasındaki arazi"), arz ve destek kuvvetleri, komuta merkezleri ve liderlik niteliklerini tasvir eder. Fiili çatışmalar, tüm bu öğelere sahip olmayabilir ve bu, bir araştırmacının bilmek istediği bir şeydir. Buradaki temel nokta, herhangi bir belirli çatışmanın öğeleri, ideal tipte belirlenen öğelerle karşılaştırılabilir.

Bir ideal tipin öğeleri (ideal-tipik askeri bir çatışmanın bileşenleri gibi), keyfi olarak bir araya getirilmez, onlar, uyumluluk temelinde birleştirilir. Hekman'ın belirttiği gibi, "İdeal tipler, bir toplum bilimcinin merakının veya zevkinin ürünü değil mantıksal olarak inşa edilen kavramlardır" (1983:32). (Bununla birlikte onlar, toplum bilimcinin tikel temsil edebilir ve etmelidir.)

Weber'e göre ideal tip, toplumsal tarihin gerçek dünyasından tümevarımsal olarak türetilir. Weber, özellikle, soyut bir kuramdan tümdengelimsel olarak türetilen, titizce tanımlanmış bir dizi kavram önermenin, yeterli olduğuna inanmadı. Kavramlar ampirik olarak yeterli olmak zorundadır (G. Roth, 1971). Dolayısıyla araştırmacılar, ideal tipler üretmek amacıyla, tarihsel gerçekliğe dahil olmak ve daha sonra tipleri bu gerçeklikten türetmek zorundadırlar.

Weber, nomotetik ve idiyografik bilgi arasında bir orta yol bulma çabalarıyla uyumlu olarak, ideal tiplerin ne çok genel ne de çok spesifik olmamaları gerektiğini ileri sürdü. Örneğin, o, din konusunda genel olarak din tarihinin ideal tiplerini reddetti ancak o, bir bireyin dinsel deneyimi gibi çok spesifik fenomenlerle ilgili ideal tiplere eleştirel yaklaştı. Daha doğrusu ideal tipler, Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm gibi orta düzeyli fenomenlerden geliştirilir (Weber, 1904-1905/1958).

İdeal tipler, gerçek dünyadan türetildikleri halde dünyanın aynadaki görüntüleri değillerdir. Onlar daha çok, gerçek dünyada süregiden şeyin özünün tek-yanlı abartıları (araştırmacının ilgilerine dayanan) sayılmalıdır. Weber'e göre ideal tip ne kadar abartılı olursa tarihsel araştırma açısından o kadar yararlı olacaktır.

İdeal veya *ütopya* kelimesinin kullanımı, betimlenen kavramın herhangi bir anlamda mümkün dünyaların en iyisi olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Weber'in kullandığı anlamda terim şu anlama geliyordu; kavram içinde betimlenen biçim gerçek dünyada bulunsa bile nadiren bulunur. Aslında Weber, ideal tipin, pozitif veya doğru olması gerekmediğini ileri sürdü; o, kolayca negatif hatta ahlaki olarak çirkin olabilir (1903-1917/1949).

İdeal tiplerin kendi içinde anlamlı olmaları gerekir, bileşenlerinin anlamının uyumlu olması gerekir ve gerçek dünyayı anlamlandırmada bize yardımcı olmaları gerekir. İdeal tiplerin, statik oluşumları betimlediğini düşündüğümüz halde Weber, onların, statik ya da dinamik oluşumları betimleyebileceğine inandı. Dolayısıyla bürokrasi gibi veya bürokratikleşme gibi bir toplumsal gelişmenin bir yapının bir ideal tipine sahip olabiliriz.

İdeal tipler, ilk ve son olarak geliştirilmezler. Toplum bilimcilerin çıkarlarının değişmesinin yansıra toplum da sürekli değiştiği için değişen gerçekliğe uyacak yeni tipolojiler geliştirmek gerekir. Bu, Weber'in, toplum bilimlerinde zamansız hiçbir kavramın olmadığı şeklindeki görüşüyle uyumludur (G. Roth, 1968).

İdeal tipin görece kesin bir imgesini sunduğum halde Weber'in bu kavramı tanımlama biçiminde çelişkiler vardır. Buna ek olarak, Weber özsel eserlerinde ideal tipi, kullanılması gerektiğini söylediği biçimlerden farklı biçimlerde kullandı. Burger'in belirttiği gibi, *"Ekonomi ve Toplum* içinde sunulan ideal tipler, Weber'in açıklamalarıyla bağdaşabilir olmaktan çok uzak görünen spesifik hipotezlerin, tanımların ve sınıflandırmanın bir karışımıdır" (1976:118). Hekman (1983:38-59), Weber'in ideal tipleri tanımlamadaki tutarsızlıkları hakkında Burger'den farklı düşündüğü halde, Weber'in ideal tipin birkaç çeşidini ortaya koyduğunu kabul eder:

1. *Tarihsel ideal tipler.* Bunlar, belirli tarihsel dönemlerde bulunan fenomenlerle ilişkilidir (örneğin modem kapitalist pazar yeri).
2. *Genel sosyolojik ideal tipler.* Bunlar, bazı tarihsel dönemler ve toplumları aşan fenomenlerle ilişkilidir (örneğin bürokrasi).
3. *Eylem ideal tipleri.* Bunlar, eyleyenin güdülerine dayanan saf eylemlerdir (örneğin duygusal eylem).
4. *Yapısal ideal tipler.* Bunlar, toplumsal eylemin nedenlerinin ve sonuçlarının aldığı biçimlerdir (örneğin geleneksel egemenlik).

Açıkça Weber, bir dizi çeşitli ideal tip geliştirdi ve bu ideal tiplerin hepsi aynı şekilde inşa edildiği halde onun eserindeki zenginliklerden bazıları, onların farklılıklarından kaynaklanır.

Kalberg (1994), ampirik araştırmada ideal tiplerin keşifsel kullanımının önemli olduğu halde onların, Weber'in eserlerinde kilit bir *kuramsal* rol de oynadıklarının unutulmaması gerektiğini ileri sürer. Weber kuramsal yasalar fikrini reddettiği halde ideal tipleri, çeşitli biçimlerde kuramsal modeller yaratmak için kullanır. Dolayısıyla ideal tipler, çeşitli kuramsal modellerin inşa edilmesi için kuramsal yapı taşlarını oluşturur (örneğin karizmanın rutinleşmesi ve toplumun rasyonelleşmesi -her ikisi de bu bölümde daha sonra tartışılmaktadır) ve bu modeller, daha sonra, spesifik tarihsel gelişmeleri çözümlemek için kullanılır.

Değerler

Toplum bilimlerinde değerlerin rolü hakkında Amerika'daki modem sosyoloji düşüncesini büyük ölçüde Weber'in *değerden-hağımsız* sosyoloji nosyonunun çoğu kez basit ve hatalı bir yorumu şekillendirdi (Hennis, 1994; McFalls, 2007). Weber'in görüşüyle ilgili yaygın bir algı şöyledir; toplum bilimciler, kendi kişisel değerlerinin kendi bilimsel araştırmalarını herhangi bir biçimde etkilemesine müsaade etmemelidirler. Göreceğimiz gibi, Weber'in değerler üzerine eseri, çok fazla karmaşıktır ve değerlerin, sosyolojinin dışında tutulması gerektiği şeklindeki basit düşünceye indirgenmemelidir (Tribe, 1989:3).

Değerler ve Öğretim

Weber (1903-1917/1949), hocaların kişisel değerlerini sınıf içinde denetlemeleri gerektiği konusunda çok açıktı. Onun bakış açısından, akademisyenlerin kendi kişisel değerlerini, konuşmalarda, basında ve benzerinde özgürce ifade etmeye mutlak hakları vardır ancak akademik amfi farklıdır. Weber, "içinde hocaların, tartışmayla sınanmadıkları, denetlenmedikleri ve çelişkiye maruz kalmadıkları hükümetin ayrıcalıklı amfilerinde 'bilim adına' en üst düzey sorular hakkında değerlendirmeler" vaaz eden hocalara karşıydı.... Amfi, kamusal tartışma arenasından ayrı tutulmalıdır" (1903-1917/1949:4). Bir kamusal konferans ile akademik bir ders arasındaki en önemli farklılık, izleyici kitlesine bağlıdır. Kamusal bir konuşmacıyı izleyen bir kalabalık, orada olmayı seçmiştir ve herhangi bir zaman oradan ayrılabilir. Ancak başarılı olmak istedikleri takdirde öğrencilerin, hocalarının değer-yüklü görüşlerini dikkatlice dinlemekten başka seçenekleri olmaz. Weber'in değerden-bağımsızlık hakkındaki görüşünün bu boyutu pek muğlak değildir. Akademisyen, sınıfta, kişisel değerleri değil "olgular"ı ifade etmelidir. Bir dersi daha ilginç hale getirmek isteyen hocalar için değerlere başvurmak çekici olabildiği halde onlar bu tür değerlere başvurma konusunda dikkatli olmalıdır çünkü bu tür

değerler, "öğrencilerin ciddi ampirik çözümlemeye yönelik isteklerini zayıflatacaktır (Weber, 1903-1917/1949:9). Tek sorun, hocaların çoğu değeri sunumlarından çıkarabileceklerini düşünmenin gerçekçi olup olmadığıdır. Weber, bu görüşü, olgu ve değeri birbirinden ayırmanın mümkün olduğunu düşündüğü için benimseyebilmiştir. Bununla birlikte, Marx bu görüşe katılmamıştır çünkü ona göre, olgu ve değer içiçe geçmiştir, diyalektik olarak birbiriyle ilişkilidir.

Değerler ve *Araştırma*

Weber'in toplumsal araştırmada değerlerin rolü hakkındaki görüşü, çok daha muğlaktır. Weber, olguyu değerden ayırma yeteneğine inandı ve bu görüş, araştırma dünyasına genişletilebilecekti: "Araştırmacı ve hoca, ampirik olgular ... ve kendi kişisel değerlendirmelerini -yani bu olguları yeterli veya yetersiz olarak değerlendirişi- kanıtlamayı koşulsuz olarak birbirinden ayrı tutmalıdır" (1903-1917/1949:11). O, çoğu kez, olanın varoluşsal bilgisi ile olması gerekenin normatif bilgisi arasında ayrım yaptı (Weber, 1903-1917/1949). Örneğin, Alman Sosyoloji Topluluğu'nun kuruluşunda şöyle söyledi: "Birlik, kendi içinde, eylem-yönelimli fikirlerin tüm propagandasını ilke olarak ve kesinlikle reddeder." Bunun yerine, birliğin, "var olanı, var olanın niçin belirli bir biçimde var olduğunu, hangi tarihsel ve toplumsal nedenlerle var olduğunu" araştırmasına yol gösteriliyordu (G. Roth, 1968:5).

Bununla birlikte, bazı olgular farklı bir yöne işaret eder ve Weber, betimlenen bulgulara karşın değerlerin toplumsal araştırmadan tümüyle çıkarılması gerektiği şeklindeki basit görüşü işlemedi. Göreceğimiz gibi Weber, değerlerin araştırma sürecinin spesifik bir yönü açısından rolünü algıladığı hâlde onların araştırma verilerinin fiili olarak toplanmasının dışında tutulması gerektiğini düşündü. Bununla Weber, doğru gözlem ve sistematik karşılaştırma gibi bilimsel araştırmanın düzenli prosedürlerini izlememiz gerektiğini kastetti.

Değerler, toplumsal araştırmanın başlamasından önce zamanla sınırlandırılmak durumundadır. Onlar, araştırmayı tercih ettiğimiz şeyin seçimini şekillendirir. Weber'in (1903-1917/1949:21) toplumsal araştırmaya geçmeden önce değerlerin rolü üzerine fikirleri, *değer-ilgililiği* kavramında yakalanmaktadır. Weber'in yöntembilimsel kavramlarından birçoğu gibi değer-ilgililiği. Alman tarihselci Heinrich Rickert'in eserlerinden türetilmiştir. Rickert'e göre değer-ilgililiği, "ampirik gerçekliğin, insanlar için, içinde bilimsel gözlemcilerin yaşadıkları toplum içindeki insanlar tarafından benimsenen genel kültürel değerlerin biri veya birkaçını somutlaştıran kısımlarının seçimi"ni kapsar (Burgcr, 1976:36). Bu, tarihsel araştırma açısından araştırılacak nesnelerin seçiminin, içinde araştırmacının yaşadığı belirli bir toplumda önemli kabul edilen şey temelinde yapılacağı anlamına gelecektir. Yani, onlar, geçmişle araştırılacak ilgili şeyi, güncel değer sistemi temelinde seçerler. Kendi spesifik örneğinde Weber, değer-bağımlılığı hakkında, "modem AvrupalIların ilgilerinin bakış açısından" yazdı (1903—1917/1949:30). Örneğin, bürokrasi, Weber'in zamanının Alman toplumunun çok önemli bir parçasıydı ve sonuç olarak o, bu fenomeni (veya onun yokluğunu), çeşitli tarihsel ortamlar açısından araştırmayı seçti.

Dolayısıyla Weber'e göre, değer yargıları tümüyle bilimsel söylemin dışına itilmemelidir. Weber, olgu ile değeri birbirine karıştırmaya karşı olduğu halde değerlerin, toplum bilimlerinden atılması gerektiğine inanmadı: "Ahlaki bir kayıtsızlık tutumunun, bilimsel "nesnellik" ile hiçbir ilişkisi yoktur" (1903-1917/1949:60). O, araştır-

macıları değerlerin rolü hakkında uyardığı halde değerlerin belirli bir yerinin olduğunu kabul etmeye hazırdı: 'Tam olarak hangi noktada bilimsel araştırmacının sessiz olduğunun ve değerlendiren ve eyleyen kişinin konuşmaya başladığının... sürekli olarak açığa kavuşturulması gerekir" (Weber, 1903-1917/1949:60). Sosyolojik araştırmacılar, değere dayalı görüşler ifade ederken kendilerinin ve izleyicilerin her zaman bu görüşlerin farkında olmalarını sağlamaları gerekir.

Weber'in söylediği şey ile gerçekte yaptığı şey arasında bir boşluk bulunur. Weber, tarihsel verilerin çözümlenişi esnasında bile bir değer yargısını ifade etmekten korkmadı. Örneğin o, Roma devletinin, kendi toplumsal bedeninin sarsıcı hastalığının sıkıntısını çektiğini söyledi. Weber'in mevcut eserlerinde değerlerin, sadece araştırılacak konuların seçimi için temel bir araç olmadıkları, aynı zamanda toplumsal dünyanın anlamlı bilgisinin edinilmesine de dahil oldukları ileri sürülebilir. Gary Abraham (1992), NVeber'in eserlerinin özellikle onun bir dünya dini olarak Yahudilik üzerine görüşlerinin onun değerleri tarafından bozulduğunu ifade eder. Weber, din sosyolojisinde (bu bölümde ileride tartışılmaktadır) Yahudileri "paryalar" olarak adlandırdı. Weber, Yahudilerin toplumun dışında bulunmalarına ilişkin bu görüşünü, toplumun geri kalanı tarafından dışlanmalarından çok onların kendilerini toplumdan ayırma arzusuna bağladı. Dolayısıyla dönemin genel görüşünü kabul eden VVeber, Yahudilerin, Alman toplumunun içinde benimsenmek amacıyla Yahudiliğe teslim olma gereksinimi duyduklarını ileri sürdü. Abraham, bu türden bir yanlılığın, sadece, NVeber'in Yahudilik üzerine fikirlerini değil aynı zamanda genel olarak onun eserlerini etkilediğini ileri sürer. Bu ise NVeber'in liberal bir düşünür olduğu şeklindeki geleneksel görüşü olduğu kadar NVeber'in değerden-bağımsız bir sosyolog olduğunu kuşkuya düşürür. Abraham'ın söylediği gibi; "Max NVeber, hoşgörülü bir liberalizme belki de o dönem Almanya'nın çoğunluğunun yakın olabildiği kadar yakındı" (1992:22). NVeber, çoğulculuk taraftarı klasik bir liberal olmaktan çok, azınlık grupların sindirilmesini destekleyen bir ulusalcıydı ve bu değerlerin, onun eserleri üzerinde köklü bir etkisi vardı (G. Roth, 2000).

Çoğu Amerikalı sosyolog, NVeber'i değerden-bağımsız sosyolojinin bir savunucusu olarak görür. Doğrusu, Çoğu Amerikalı sosyologun değerden-bağımsız olma fikrini kendilerinin sürdürdükleridir ve onlar, kendi görüşlerini desteklemek için NVeber'in adına başvurmayı yararlı bulurlar. Yine de, gördüğümüz gibi NVeber'in eserleri değerlerle doludur.

NVeber'in üzerinde durulmayı hakeden değerler hakkındaki çalışmalarının başka bir yönü, onun, üst değerlere dayalı çeşitli görüşler arasında seçim yapma konusunda insanlara yardımcı olmada toplum bilimlerinin rolü hakkındaki fikirleridir. Temelde NVeber'in görüşü şöyledir; alternatif değer konumları arasında bilimsel seçim yapmanın bir yolu *yoktur.* Dolayısıyla toplum bilimci, insanlar için bu tür seçimler yapmaya kalkışmaz. "Sıkı bir şekilde ampirik bilimler olan toplum bilimleri, bireyi bir seçim yapma zorluğundan kurtarmaya en az uygundurlar" (NVeber, 1903-1917/1949:19). Toplum bilimci, toplumsal araştırmadan belirli olgusal sonuçlar çıkarabilir ancak bu araştırma, insanlara ne yapmaları "gerektiğini" söyleyemez. Ampirik araştınna, insanların amaca yönelik yeterli aracı seçmelerine yardımcı olabilir ancak onların, başka amaçlar karşısında bir amaç seçmelerine yardımcı olamaz. NVeber, şunu söylemiştir; "Pratik etkinliğin yönünün üzerine dayandırılacağı normları ve değerleri oluşturmak, ampirik bilimin görevi olamaz" (1903-1917/1949:52).

Ozsel Sosyoloji

Şimdi Weber'in özsel sosyolojisine geçebiliriz. Weber'in abidevi eseri *Ekonomi ve Toplum'da.* yaptığı gibi eylem ve etkileşim düzeyleriyle başlamaktayız ancak hemen sonra Weber'in eserindeki temel paradoksla karşılaşacağız: küçük-ölçekli süreçlerin sosyolojisine onun görünen bağlılığına karşın onun eseri, öncelikle toplumsal dünyanın büyük-ölçekli düzeyleriyle ilgilidir. (Birçok Weberci, Weber'in eserindeki paradoksun bu resmedilişine katılmayacaktır. Örneğin Kalberg (1994), Weberin daha fazla bütünleşmiş bir mikro-makro veya faillik-yapı kuramı ortaya koyduğunu ileri sürer.)

Sosyoloji Nedir?

Weber, sosyoloji hakkındaki görüşünü ifade ederken o dönem önde gelen büyük-ölçekli evrimsel sosyoloji yaklaşımı olan organizmacılığa karşı bir tutum takındı. Örneğin Weber şunu söylemiştir: "Kolektivist kavrayışlara bir son vermek amacıyla bunlardan biri [bir sosyolog] oldum. Başka bir ifadeyle sosyoloji de sadece, bir veya daha fazla, az veya çok sayıda bireyin eyleminden başlanarak yani sıkı bir şekilde "bireyselci" bir yöntem kullanarak uygulanabilir" (G. Roth, 1976:306). Weber, "bireyselci" yönteme bağlılığını ifade etmesine karşın kolektivist fikirleri sosyolojiden tümüyle çıkarmanın imkânsız olduğunu kabul etmeye zorlandı.[4] Ancak, Weber, kolektif kavramların önemini kabul ettiği zaman bile onları en sonunda bireysel eylemin örüntülerine ve düzenliliklerine indirgedi: "Sosyolojik çalışmada eylemin öznelci yorumu için bu bütünlüklerin, birey kişilerin belirli edimlerinin *sadece* sonuçları ve örgütlenme tarzları olarak görülmesi gerekir çünkü yalnız başlarına bunlar, öznel olarak anlaşılabilir olan eylem sürecinde failler olarak görülebilir" (1921/1968:13).

Weber, bireysel düzeyde, anlamla ve onun oluşma biçimiyle derinden ilgilendi. VVeber'in bir mikrososyolojiye inandığı ve onu uygulamaya niyetlendiği konusunda kuşku yoktur. Ancak bu, gerçekte onun yaptığı şey midir? Weber'in en önemli yorumcularından olan Guenther Roth, *Ekonomi ve Toplum*'un genel hamlesini betimleyişinde bize açık bir cevap sağlar: "dünya-tarihsel derinlikte toplumsal yapı ve normatif düzenin tam anlamıyla ilk ampirik karşılaştırması" (1968:xxvii). Mary Fulbrook doğrudan Weber'in eserindeki süreksizliğe değinir:

> Weber'in toplumsal eylemin nedensel açıklamşında anlamların ve güdülerin (bireysel) önemini açıkça vurgulaması, dünya dinlerini karşılaştırmalı-tarihsel araştırmalarında bulunan hakiki açıklama biçimiyle yeterince uyumlu değildir. Aksine. Weber'in özsel yazılarındaki en yüksek nedensel açıklama düzeyi, belirli anlam ve güdü biçimlerinin, içinde tarihsel etkinlik kazandığı toplumsal-yapısal koşullarla ilgili olandır.
>
> (Fulbrook, 1978:71)

Lars Udehn (1981)Weber'in eserlerini, Weber'in yöntembilimi ile onun özsel ilgilerini birbimden ayırarak yorumlamasıyla ve bunlar arasında bir çatışma veya gerilim olduğunu fark etmesiyle bu soruna ışık tutmuştur. Udehn'e göre Weber "bireyci ve öznelci bir yöntem" kullanır (1981:131). Sonrakiyle ilgili olarak Weber, bireylerin ne yaptıkları ve niçin yaptıklarıyla (onların öznel güdüleriyle) ilgilenir. Önceki açısından Weber, bütünlükleri bireylerin eylemlerine indirgemekle ilgilenir.Bununla bir-

[4] Aslında Weber'in ideal tipleri, kolektif kavramlardır.

likte, Weber, özsel sosyolojisinin çoğunda (göreceğimiz gibi) büyük ölçekli yapılar üzerinde (bürokrasi veya kapitalizm gibi) odaklanır ve bireylerin ne yaptıklarıyla veya niçin yaptıklarıyla odaksal olarak ilgilenmez.[5] Bu tür yapıları Weber, bireylerin eylemlerine indirgemez ve bu yapıların içindekilerin eylemleri, onların güdüleri tarafından değil yapılar tarafından belirlenir. Weber'in eserinde büyük bir çelişkinin olduğuna ilişkin çok az kuşku vardır ve bu bölüm boyunca bu konuya ilgi göstereceğiz.

Zemini hazırlamış olarak şimdi Weber'in *sosyoloji* tanımına geçebiliriz: "Sosyoloji... *toplumsal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasıyla* dolaysıyla eylemin süreci ve sonuçlarının *nedensel* açıklanışıyla ilgilenen bir *bilimdir"* (1921/1968:4). Daha önce tartışılan veya bu tanımın içerdiği temalar arasında şunlar bulunur:

Sosyoloji bir bilim olmalıdır.
Sosyoloji nedensellikle ilgilenmelidir. (Burada Weber açıkça sosyolojiyi tarihle birleştirmekteydi.)
Sosyoloji yorumlayıcı anlamayı (*verstehen*) kullanmalıdır.

Şimdi VVeber'in toplumsal eyleme ne anlam verdiğini ele alabiliriz.

Toplumsal Eylem

Weberin tüm sosyolojisi, bu kavramı görünür değeriyle kabul edersek, onun toplumsal eylem kavrayışına dayanıyordu (S. Tumer, 1983). O, eylem ile saf tepkisel davranışı birbirinden ayırdı. Davranış kavramı, düşünce süreçleri içermeyen otomatik davranışa ayrılmıştır. Bir dürtü ortaya konulur ve dürtü ile tepki arasında çok geçmeden davranış meydana gelir. Bu tür bir davranış Weber'in sosyolojisinin ilgi alanında değildi. O, açıkça, dürtülerin meydana gelmesi ile nihai tepki arasındaki düşünce süreçlerinin (ve sonuçta oluşan anlamlı eylemin) devreye girmesini kapsayan eylemle ilgilendi. Bir derece farklı ifade edersek, eylemin, bireyler eylemlerine öznel anlam verdikleri zaman oluştuğu söylenir. Weber'e göre sosyolojik çözümleme, "eylemi öznel anlamı açısından yorumlama" görevini kapsar (1921/1968:8). Weber'in eylem üzerine düşüncesinin iyi ve daha spesifik bir örneği, "ekonomik hüküm vermenin nesnel gerekliliği değil onun gerekli olduğu inancı önemli olduğu için... ekonomik değerlendirmeye *bilinçli ve öncelikli* bir yönelim" olarak tanımladığı *ekonomik eylemi* tartışmasında bulunur (1921/1968:64).

Weber (1921/1968), çözümlemesini, zihinsel süreçler ve sonuçta oluşan anlamlı eylem içine yerleştirirken psikolojiyi, eylemin sosyolojik yorumunun temeli olarak gönnenin yanlış olduğunu ifade edecek şekilde dikkatliydi. Weber'in, Durkheim'ın en azından, bazı maddi olmayan toplumsal olguları tartışırken değindiğiyle özde aynı noktaya değindiği görülmektedir. Yani sosyologlar, zihinsel süreçlerle ilgilenirler ancak bu, psikologların zihin, kişilik ve benzeriyle ilgilenmeleriyle aynı şey değildir.

Webcr, zihinsel süreçlere büyük ilgi duyduğunu belirttiği halde gerçekte onlara çok az zaman ayırdı. Hans Gerth ve C. Wright Mills, Weber'in zihinsel süreçlere ilgisindeki eksikliğe dikkat çekti:"Weber, kişilik kavramında, kendisinden önce çözümleyici araştırmanın durma noktasına geldiği bir merkeze, yaratıcılığın son derece rasyonel olmayan merkezine işaret eden çok fazla kötüye kullanılmış bir düşünce görür" (1958:55). Schutz (1932/1967), Weber'in zihinsel süreçlerle ilgili

[5] Udehn, Weber'in liderlerin davranışını çözümlemesinin, bir istisna olduğunu ileri sürer.

çalışmasının, fikir verici olduğu halde sistematik bir mikrososyolojinin güçlükle temeli olabileceğini belirtirken oldukça haklıydı. Ancak, Weber'in çalışmasının fikir verici olması, Weber'i, bireyler ve onların davranışlarıyla ilgili kuramlar geliştirenlere -sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji ve benzeri- yararlı hale getirmiştir.

Weber'in eylem kuramındaki açık niyeti, bütünlük üzerinde değil bireyler ve eylemin örüntüleri ve düzenlilikleri üzerinde odaklanmaktı. "Davranışın öznel olarak anlaşılabilir yönelimi anlamında eylem, sadece bir veya daha fazla *birey* insanın davranışı olarak varolur" (Weber, 1921/1968:13). Weber, bazı amaçlar için bütünlükleri bireyler olarak görmemiz gerekebileceğini kabul etmeye hazırdı "ancak sosyolojik çalışmada eylemin öznel yorumu için bu bütünlükler *yalnızca,* birey kişilerin belirli edimlerinin örgütlenme tarzları ve sonuçları olarak görülmelidir çünkü bunlar yalnız başına öznel olarak anlaşılabilen eylemin bir sürecinde failler olarak görülebilir" (1921/1968:13). Weber'in pek açık olmadığı görülecektir: eylem sosyolojisi, en sonunda bütünlüklerle *değil* bireylerle ilgilenir.

Weber, dört temel eylem tipini saptama yoluyla eylemin anlamını açığa kavuşturmak için kendisinin ideal-tip yöntembilimini kullandı. Bu tipoloji, sadece Weber'in eylemden ne kastettiğinin anlaşılması için önemli değildir o, aynı zamanda kısmen Weber'in daha büyük toplumsal yapılar ve kurumlara ilgisinin temelidir. En önemlisi, Weber'in iki tip rasyonel eylem arasında ayrım yapmasıdır. Birincisi, *araç-arnaç rasyonelliğidir* veya "çevredeki nesnelerin veya başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler tarafından belirlenen" eylemdir; bu beklentiler, eyleyenin kendisinin rasyonel olarak peşinden gittiği ve hesapladığı amaçların elde edilmesinin 'koşullan' veya 'araçlan'dır (Weber, 1921/1968:24. İkincisi, *değer rasyonelliği* veya "başarı beklentisinden bağımsız olarak, bazı etik, estetik, dinsel veya başka davranış biçimlerinin kendi içinde değerli olduğuna yönelik bilinçli bir inanç tarafından belirlenen" eylemdir (Weber, 1921/1968:24-25). *Duygusal* eylem (Weber'in çok az ilgisini çekmiştir), eyleyenin duygusal durumu tarafından belirlenir. *Geleneksel* eylem (Weber'in çok daha fazla ilgisini çekmiştir), eyleyenin alışkanlığa bağlı ve göreneksel davranma biçimleri tarafından belirlenir.

Weber'in dört ideal-tipik eylem biçimini birbirinden ayırdığı halde onun herhangi bir verili eylemin genellikle eylemin dört ideal tipinin bir bileşimini kapsadığının iyice farkında olduğu belirtilmelidir. Buna ek olarak Weber, sosyologların, duygu veya geleneğin egemenliği altında bulunan eylemi anlamaktan daha çok daha rasyonel türden eylemi anlama şanslarının olduğunu ileri sürdü.

Şimdi Weber'in toplumsal tabakalaşma üzerine veya sınıf, statü ve parti (veya iktidar) üzerine meşhur düşüncelerini ele almaktayız. Weber'in tabakalaşma çözümlemesi, bir eylem kuramcısı olarak içinde çalıştığı bir alandır.

Sınıf, Statü ve Parti

Bu çözümlemenin önemli bir boyutu, Weber'in tabakalaşmayı, ekonomik etmenlere (veya Weber'in ifadesiyle sınıfa) indirgemeyi reddetmesi ve onu çok boyutlu olarak görmesidir. Dolayısıyla toplum, ekonomi, statü ve iktidar temelleri üzerinde tabakalaşır. Ortaya çıkan olası sonuç, insanlann tabakalaşmanın bir veya iki boyutunda üstte, diğer boyutunda (veya boyutlarında) altta yer alabildikleridir; bu da, tabakalaşma, basitçe bir kimsenin ekonomik durumundaki değişmelere indirgendiği (bazı Marxist-

ler tarafından yapıldığı gibi) zaman mümkün olandan çok daha sofistike bir toplumsal tabakalaşma çözümlemesine olanak sağlar.

Sınıfla başlayan Weber, bir sınıfın bir topluluk olmadığını ileri sürerek kendisinin eylem yönelimine bağlı kaldı. Daha doğrusu, bir sınıf, ortak durumları, grubun eyleminin mümkün ve bazen olağan bir temeli olan bir insan grubudur (K. Smith, 2007). Weber, bir "sınıf durumu"nun üç koşul sağlandığında varolduğunu iddia eder:

> (1) Yaşam şanslarının belirli bir bileşeni, (2) bu bileşen, gelir sağlamak için mallara ve fırsatlara sahip olmada, tamamıyla ekonomik çıkarlar tarafından temsil edildiği ve (3) bu bileşen, mal veya emek piyasasının koşullan içinde temsil edildiği ölçüde belirli sayıda insanın ortak özelliğidir. Bu, "sınıf durumu'dur.
>
> (Weber, 1921/1968:927)

"Sınıf' kavramı, aynı sınıf durumunda bulunan herhangi bir insan grubuna işaret eder. Dolayısıyla bir sınıf, bir topluluk *değildir* ancak, sadece, aynı ekonomik veya pazar durumu içindeki bir grup insandır.

Sınıfın tersine statü, normalde topluluklara işaret eder; statü grupları, biçimsiz olmalanna karşın genelde topluluklardır. "Statü durumu" Weber tarafından, "pozitif veya negatif, spesifik bir toplumsal *onur* takdiri tarafından belirlenen, insanların yaşamlarının her tipik bileşeni" olarak tanımlanır (1921/1968:932). Genel bir kural olarak statü, bir yaşam tarzıyla bağlantılıdır. (Statü, üretilen malların tüketimiyle ilişkilidir oysa sınıf, ekonomik üretimle ilişkilidir.) Statü hiyerarşisinin tepesindekilerin aynı hiyerarşinin altında bulunanlardan farklı bir yaşam biçimi vardır. Burada yaşam biçimi veya statü, sınıf durumuyla ilişkilidir. Ancak sınıf ve statü, zorunlu olarak birbiriyle bağlantılı değildir: "Para ve bir girişimcilik konumu, statü niteliğine yol açabilecekleri halde kendi içlerinde statü nitelikleri değildir; mülkiyetin olmayışı, statü yoksunluğunun bir nedeni olabileceği halde kendi içinde bir statü yoksunluğu değildir" (Weber, 1921/1968:306). Sınıf ile statü arasında karmaşık bir ilişkiler dizisi vardır ve parti boyutunu eklediğimizde bu ilişki daha da karmaşık hale gelir.

Sınıflar ekonomik düzen içinde, statü grupları ise toplumsal düzen içinde varoldukları halde partiler, siyasal düzen içinde bulunabilir. Weber'e göre partiler, "her zaman egemenlik için mücadele eden *yapılardır"* (aktaran Gerth ve Mills, 1958:195; italikler eklendi). Dolayısıyla partiler, Weberci tabakalaşma sisteminin en örgütlü öğeleridir. Weber, partilerin, çok geniş olarak, sadece devlet içinde bulunanları değil aynı zamanda bir toplumsal kulüpte bulunanları da kapsadığını düşündü. Partiler her zaman olmasa da genellikle sınıf veya statü gruplarını temsil ederler. Partiler, neyi temsil ederlerse etsinler, iktidara sahip olmaya yönelirler.

Weber, toplumsal tabakalaşma üzerine fikirlerinde kendisinin eylem yaklaşımına yakın olmayı sürdürdüğü halde bu fikirler, daha şimdiden, makro-diizey topluluklar ve yapılar yönünde bir hareketi gösterirler. Weber, başka eserlerinin çoğunda bu tür büyük ölçekli çözümleme birimleri üzerinde odaklandı. Weber, eylemi unutmadı; eyleyen, onun ilgisinin odağı olmaktan, büyük ölçüde, çeşitli büyük-ölçekli kuvvetler tarafından belirlenen bir bağımlı değişken olmaya kaydı. Örneğin, göreceğimiz gibi Weber, birey Kalvinistlerin, kendi dinlerinin normları, değerleri ve inançları tarafından çeşitli biçimlerde eylemeye yöneltildiklerine inandı ancak bu odaklanma, birey üzerinde değil eyleyeni harekete geçiren kolektif güçler üzerindeydi.

Otorite Yapıları

VVeber'in otorite yapılarına yönelik sosyolojik ilgisi en azından kısmen onun politik ilgileri tarafından güdülendi (Eliaeson, 2000). Weber, politik bir radikal değildi; aslında Marx ve VVeber'in entelektüel ilgilerindeki benzerlikleri olduğu kadar onların çok farklı siyasal yönelimlerini yansıtmak amacıyla o, sıklıkla "burjuva Marx" olarak adlandırıldı. Weber, modern kapitalizme Marx kadar eleştirel yaklaştığı halde o, devrimi savunmadı. O, toplumu altüst etmek değil yavaşça değiştirmek istedi. Onun, kitlelerin "daha iyi" bir toplum yaratma yeteneğine çok az inancı vardı. Ancak Weber, basiretsiz, önemsiz bürokratların egemen olduğunu düşündüğü orta sınıflarda da çok az umut gördü. Weber, Bismarck gibi yetkeci siyasal liderlere eleştirel yaklaştı. Yine de VVeber'e göre, kitleler veya bürokratlarda değil, büyük politik liderlerde umut -eğer sahiden herhangi bir umudu olduysa- görülebilir. Onun politik liderlere inancına şaşmaz ulusalcılığı eşlik etti. O, ulusu başka her şeyin üzerine yerleştirdi: "Ulusun hayati çıkarları, demokrasi ve parlamentarizmin üzerinde yer alır" (Weber, 1921/1968:1383). Weber, siyasal bir biçim olarak demokrasiyi, kitlelere inandığı için değil, maksimum dinamizmi ve siyasal liderler çıkarmaya yönelik en iyi ortamı sağladığı için tercih etti (Mommsen, 1974). VVeber, otorite yapılarının, her toplumsal kurumda varolduğunu belirtti ve onun siyasal görüşleri, onun bu yapıları tüm yönleriyle çözümlemesiyle ilişkiliydi. Kuşkusuz, bu yapılar en çok onun siyasa hakkındaki görüşleriyle ilgiliydi.

VVeber, kendisinin otorite yapılarıyla ilgili çözümlemesine, eylemin doğası hakkmdaki varsayımlarıyla uyumlu bir biçimde başladı. O, egemenliği, "belirli bir grup kişinin birtakım spesifik buyruklara (veya tüm buyruklara) itaat etme ihtimali" olarak tanımladı (VVeber, 1921/1968:212). Egemenliğin, meşru olduğu kadar meşru olmayan çeşitli temelleri olabilir ancak VVeber'in temelde ilgisini çeken, egemenliğin meşru biçimleri veya *otorite* dediği şeydi (Leggevvie, 2005). Otoriteyi, taraftarlara meşru hale getiren üç temel -rasyonel, geleneksel ve karizmatik- VVeber'in ilgisini çekti ve onun sosyolojisinin çoğunda merkezi bir rol oynadı. VVeber, bu üç temeli tanımlarken, birey eylemiyle ilgili fikirlerine oldukça yakın kalmayı sürdürdü ancak o, hızlıca büyük-ölçekli otorite yapılarına hareket etti.

Rasyonel temellerde meşrulaştırılan otorite, "yürürlükteki kuralların yasallığı ve bu kurallar gereğince otorite konumuna yükselenlerin buyruk verme haklarının olduğu inancına" dayanır (VVeber, 1921/1968:215). Geleneksel temellerde meşrulaştırılan otorite, "kadim geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklerin hâkimiyeti altında otorite uygulayanların meşruluğuna yerleşik bir inanca" dayanır (VVeber, 1921/1968:215). Son olarak, *karizma* ile meşrulaştırılan otorite, taraftarların, liderlerin istisnai kutsallığı, örnek karakteri, kahramanlığı veya özel güçlerine (örneğin mucize gerçekleştirme yeteneği) olduğu kadar onlar tarafından tasdik edilen normatif düzene adanmalarına dayanır/' Tüm bu otoriteyi meşrulaştırma tarzları, açıkça, birey eyleyenler, düşünce süreçleri (inançlar) ve eylemleri içerir. Ancak, bu meşruluk tipleri temelinde inşa edilen otorite yapılarını tartıştığımızda göreceğimiz gibi bu noktadan hareket eden VVeber, bireysel bir eylem temelinden çok uzaklaştı.

Rasyonel-Yasal Otorite

Rasyonel-yasal otorite, çeşitli yapısal biçimler alabilir ancak VVeber'i en fazla, "yasal otoritenin uygulanmasının en saf tipi" olarak kabul ettiği bürokrasi ilgilendirdi (1921/1968:220). [6]

[6] Karizma terimi. Weber'in eserlerinde çeşitli başka biçimlerde ve bağlamlarda da kullandır; bkz. Miyahara (1983).

İdeal-Tipik Bürokrasi Weber bürokrasiyi, ideal tipik terimlerle betimledi:

> Saf bir teknik görüş açısından bir bürokrasi, en üst derecede verimliliğe ulaşabilir ve bu anlamda insanlar üzerinde biçimsel olarak bilinen en rasyonel otorite uygulama aracıdır. Kesinlik açısından, istikrar açısından, disiplininin sıkılığı açısından ve güvenirliği açısından başka herhangi bir biçimden üstündür. Dolayısıyla o, örgütün başındakilere ve onunla ilgili eyleme geçenlere, sonuçları ayrıntılı olarak yüksek derecede hesaplayabilme olanağı sağlar. O, en sonunda, yoğun verimlilik açısından ve işleyişinin kapsamı açısından üstündür ve her çeşit yönetimsel göreve biçimsel olarak uygulanabilir.
>
> (Weber, 1921/1968:223)

Onun, bürokrasilerin pozitif özelliklerini tartışmasına karşın onun eserinin herhangi bir yerinde onlara yönelik tutumunda temel bir belirsizlik vardır. Onların avantajlarını ayrıntılandırdığı halde onların sorunlarının da pekâlâ farkındaydı. Weber, bürokratik örgütler hakkında çeşitli çekinceler ifade etti. Örneğin, bürokrasilerle uğraşmayı çok sıkıcı ve çok bıktırıcı hale getiren "bürokratik formaliteler"in farkındaydı. Bununla birlikte onun başlıca korkusu, bürokratik yaşamın tüm yönlerine egemen olan rasyonelleşmenin, bireysel özgürlüğe bir tehdit olmasıydı. Weber'in belirttiği gibi:

> Dünyada hiçbir makine, insanların bu aygıtı kadar kesinlikle ve üstelik bu kadar ucuz çalışmaz. ... Rasyonel hesaplama ... bu bürokratik makine içindeki her işçiyi bir çark dişine ve işçinin kendisini bunun ışığında görmeye indirger, böylece o, basitçe, kendisini daha büyük bir çark dişine dönüştürmenin yolunu arayacaktır. ... Bürokratikleşme tutkusu bizi, umutsuzluğa götürür.
>
> (Weber, 1921/1968:liii)

Weber, bürokratikleşmenin ve daha genel olarak bürokratikleşmenin ancak bir parçası olduğu dünyanın rasyonelleşmesinin etkileriyle dehşete kapıldı fakat o, bir çıkış yolu görmedi. O, bürokrasiyi, "sızdırmaz", "pratik olarak parçalanamaz" ve bir kez yerleştiklerinde yıkılması en zor kurululardan biri olarak betimledi. O, aynı biçimde, birey bürokratların, kendilerine bürokrasinin içinde bir kez "dizgin takıldığında" ondan sıyrılamayacaklarını düşündü (daha az keyif kaçırıcı bir bürokratikleşme görüşü için bkz. Klagge, 1997). Weber, "geleceğin bürokratikleşmeye ait olacağı" (1921/1968:1401) sonucuna vardı ve zaman onun öngörüsünün doğruluğunu kanıtladı.

Weber, bürokrasinin avantajlarını tasvir edişinin, onun işleyiş biçimiyle ilgili kendisinin ideal-tipik imgesinin bir parçası olduğunu söyleyecekti. İdeal-tipik bürokrasi, bürokrasilerin rasyonel özelliklerinin amaçlı bir abartısıdır. Böyle bir abartılı model, keşifsel amaçlar ve gerçek dünyadaki örgütlerin araştırılması için yararlıdır ancak bu modele dayalı olarak, bürokrasilerin fiili işleyiş biçiminin gerçekçi bir tasvirini yapmak yanlıştır.

Weber, ideal-tipik bürokrasiyi ideal-tipik bürokrattan ayırdı. O, bürokrasileri yapılar olarak ve bürokratları bu yapılar içindeki konumlar olarak kavradı. Weber'in eylem yöneliminin bizde bir beklenti oluşturabileceği halde o, örgütlerin veya bu bürokrasilerde bulunan bireylerin bir psikolojisini önermedi (modem sembolik etkileşimcilerin yapabilecekleri gibi).

İdeal-tipik bürokrasi, örgütün bir tipidir. Onun temel birimleri, kurallar, işlevler, yazılı belgeler ve zorlama araçlarına sahip olan hiyerarşik bir tarz içinde örgütlenen

ofislerdir. Tüm bunlar, çeşitli derecelerde Weber'in düşüncesinin gücünü temsil eden büyük-ölçekli yapılardır. O, sonunda, bürokrasi içindeki bireylerin düşünceleri ve eylemleri üzerinde odaklanan bir ideal-tipik bürokrasi inşa edebilecekti. Örgütlerin araştırılmasında, bürokrasilerin yapıları üzerinde değil tamamen bu düzey üzerinde odaklanan bütün bir düşünce okulu bulunmaktadır (bkz. örneğin Blankenship, 1977).

İdeal-tipik bürokrasinin temel özellikleri şunlardır:

1. O, kurallara bağlı ofis işlevlerinin sürekli örgütlenişinden oluşur.
2. Her ofisin, belirlenmiş bir yeterlilik alanı vardır. Ofiste, çeşitli işlevleri yerine getirmeye yönelik bir dizi yükümlülüğü, bu işlevleri yürütecek otoriteyi ve işin yapılması için gerekli olan zorlama araçları bulunur.
3. Ofisler, hiyerarşik bir sistem içinde örgütlenir.
4. Ofisler, katılanların uygun eğitim almalarını gerektiren teknik niteliklere sahip olabilir.
5. Bu ofisleri dolduran görevliler, ofiste bulunan üretim araçlarına sahip değillerdir;[7] görevli kimselerin iş yapmak için gereksinim duydukları şeyleri kullanmaları sağlanır.
6. Görevlinin bulunduğu konumu sahiplenmesine izin verilmez; bu konum, her zaman örgütün bir parçası olmayı sürdürür.
7. Yönetimsel işlemler, kararlar ve kurallar, yazılı olarak formüle edilir ve kaydedilir.

Alternatif Var Mı? Bir bürokrasi, modem toplumda sürekli artan bir rol oynayan rasyonel yapılardan biridir ancak bürokratik yapıya herhangi bir alternatif olup olmadığı merak edilebilir. Weber'in açık ve anlaşılır cevabı, hiçbir alternatifin olmadığıydı: "Kitlenin yönetim gereksinimleri, bugün onu tümüyle vazgeçilmez hale getirmektedir. Seçim, yönetim alanında sadece, bürokrasi ile amatörce uğraşı arasındadır" (1921/1968:223).

Bürokrasinin, modern kapitalizmin doğal bir parçası olduğunu kabul edebileceğimiz halde sosyalist bir toplumun farklı olup olmayabileceğini sorabiliriz. Bürokrasilerin ve bürokratların olmadığı sosyalist bir toplum yaratmak mümkün müdür? Weber bir kez daha kesin bir açıklıkla ifade eder: "Bürokratik denetime tabi olanlar varolan bürokratik aygıtın etkisinden kurtulmaya çabaladıklarında normalde bu, kendilerine ait, eşit ölçüde bürokratikleşme sürecine tabi olan bir örgüt yaratma yoluyla mümkündür" (1921/1968:224). Aslında Weber, sosyalizmin geldiği durumda btirokratikleşmede bir düşüş değil bir artış göreceğimize inandı. Eğer sosyalizm, kapitalizmle karşılaştırılabilir bir verimlilik düzeyine ulaşacaksa "bu, profesyonel bürokratların öneminin çok büyük ölçüde artışı anlamına gelecektir" (Weber, 1921/1968:224). Kapitalizmce en azından mal sahipleri, bürokrat değillerdir ve bu nedenle bürokratları kısıtlayabileceklerdir ancak sosyalizmde üst-düzey liderler bile bürokrat olacaklardır. Bu yüzden Weber, sorunlarına karşın "kapitalizmin, bürokratik dünyada bireysel özgürlüğün ve yaratıcı liderliğin korunması için en iyi olasılıkları sağladığına" inandı (Momınsen, 1974:xv). Weber'in eserlerinde bir kez daha kilit bir temayla karşı karşıyayız: onun, daha iyi bir dünya için gerçekte hiçbir umudun olmadığı görüşü. Weber'e göre sosyalistler, toplumda bürokratikleşme derecesini genişleterek durumu daha da kötüleştirirler. Weber şunu belirtir: "Dışsal olarak bugün hangi grubun zafer

[7] Weber, burada ve başka yerlerde üretim araçlarına Marxçı bir ilgiyi benimser. Bu, onun sadece ekonomik alanda değil anı zamanda toplumsal yaşamın her alanında (bilim, siyaset ve benzeri) yabancılaşmaya duyduğu ilgiye koşuttur.

elde ettiğine bakmaksızın, önümüzde yaz çiçeği açan bir dönem değil aksine donuk bir karanlık ve zorluk dönemi bulunuyor" (aktaran Gerth ve Mills, 1958:128).

Herhangi Bir Umut Var Mı? Weber'in eserlerindeki bir umut ışığı -bu umut da çok azdır- bürokratik sistemin dışında duran profesyonellerin, onu bir dereceye kadar denetleyebilecekleridir. Weber bu kategoriye, bürokrasilerin üst yöneticilerini olduğu kadar profesyonel politikacılar, bilim insanları, entelektüeller (Sadri, 1992) hatta kapitalistleri dâhil etti. Örneğin Weber, politikacıların, "bürokratik egemenliğe karşı dengeleyici kuvvet olmaları gerektiğini" söyledi (1921/1968:1417). Onun meşhur makalesi olan "Bir Meslek Olarak Siyaset" temelde, bürokrasilerin ve bürokratların hâkimiyetine karşı çağrıda bulunan siyasal liderlerin ortaya çıkışına yönelik bir taleptir. Ancak sonunda bunlar daha çok, zayıf umutlar olarak görünür. Aslında, bu profesyonellerin, rasyonelleşme sürecinin basitçe başka bir yönü olduğu ve onların ortaya çıkışlarının, sürecin hızlanmasına hizmet ettiği de pekâlâ ileri sürülebilir (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer ve Walczak, 1988).

Colin Loader ve Jeffrey Alexander (1985), Weber'in "Kuzey Amerika'da 'Dini Cemaatler' ve 'Mezhepler': Dinsel Bir Sosyo-Politik Taslak"ını (1906/1985), Weber'in bürokratikleşmenin genişlemesi karşısında sorumluluk etiği tarafından sağlanan umut hakkındaki düşüncelerinin bir habercisi olarak görür. Quakerler gibi Amerikan mezhepleri, rasyonellik ve daha geniş değerleri birleştirme yoluyla bir sorumluluk etiğini yaşama geçirirler. Rogers Brubaker, *sorumluluk etiğim* "en üst değerleri ikna etmenin alternatif araçlarının tarafsız çözümlenişiyle birlikte en üst değerlere tutkulu bağlılık" olarak tanımlar (1984:108). O, bunu, içinde araçların rasyonel olarak seçiminin kaçınılmaz olduğu ve eyleyenin "eylemini bazı mutlak değerlere veya koşulsuz isteklere" yönlendirdiği *inanç etiğiyiz* karşılaştırır (1984:106; bir derece farklı bir görüş için bkz. M. Gane, 1997). İnanç etiği, çoğu kez rasyonel dünyadan geri çekilmeyi kapsar oysa sorumluluk etiği, bu dünya içinde daha büyük insanlık için mücadele etmeyi kapsar. Sorumluluk etiği, rasyonelleşmenin ve bürokratikleşmenin saldırısı karşısında bir nebze umut sağlar.

Geleneksel Otorite

Rasyonel-yasal otorite, rasyonel-yasal bir sitemin meşruluğundan kaynaklanırken geleneksel otorite, liderlerin, çok eski yönetimlerin ve iktidarların kutsallığında erdem bulunduğu şeklindeki iddialarına vc taraftarların inançlarına dayanır. Böyle bir sistem içinde lider, üstün değil kişisel olarak yetenekli biridir. Eğer varsa yönetici kadro, memurlardan değil ağırlıklı olarak kişsel ücretlilerden oluşur. Weber'in ifadesiyle "Memurun kişisel olmayan görevi değil kişisel bağlılık, yönetici kadronun patronla ilişkilerini belirler" (1921/1968:227). Bürokratik kadro, bağlılıklarını ve itaatlerini yürürlükteki kurallara ve onların adına hareket eden lidere borçlu oldukları halde geleneksel liderin kadrosunun itaat etme nedeni, liderin, geleneğin yükünü taşımasıdır -o konuma geleneksel tarzda seçilmiştir.

Weber, geleneksel liderin kadrosuyla ve bu kadronun hangi biçimlerde ideal-tipik bürokratik kadroya uyduğuyla ilgilendi. Onun, bazı şeylerden yoksun olduğu sonucuna vardı. Geleneksel kadro, kişisel olmayan kurallara uyan ve açıkça tanımlanmış yeterlilik alanları olan görevlilerden yoksundur. O, üstte olma ve altta olma ilişkilerinin rasyonel bir düzenlenişine de sahip değildir; o, belirgin bir hiyerarşiden yok-

sundur. Atanma ve ilerlemenin, özgür sözleşmeler temelinde düzenli bir sistemi yoktur. Teknik eğitim, bir konum elde etmek veya atanmak için olağan bir gereklilik değildir. Atamalar, parayla ödenen sabit maaşlara yol açmaz.

Weber, kendisinin ideal-tip yöntembilimini, geleneksel otoritenin farklı biçimlerini tarihsel olarak çözümlemek için de kullandı. O, geleneksel otoritenin iki erken biçimini birbirinden ayırdı. Bir *gerontokrasi,* yaşlıların hâkimiyetini içerir oysa *temel ataerkillik*, konumlarını miras yoluyla alan liderleri içerir. Her iki biçimin, en üstte bir başkanı vardır ancak yönetimsel bir kadrodan yoksundurlar. Daha modem bir biçim olan *patrimonyalizm,* tamamen başkanın kişisel araçları olan bir yönetim ve bir askeri kuvveti kapsayan geleneksel hâkimiyettir (Andrew Eisenberg, 1998). Daha da modem olan feodalizm, lider ile altta yer alanlar arasında daha rutinleşmiş hatta sözleşmeye dayalı ilişkilerin gelişimi yoluyla başkanın takdir yetkisini sınırlandırır. Bu kısıtlama ise patrimonyalizmde varolandan daha istikrarlı iktidar konumlarına yol açar. Bu biçimlerin dördünün tümü de geleneksel otoritenin yapısal çeşitlilikleri olarak görülebilir ve onların tümü, rasyonel-yasal otoriteden önemli ölçüde farklıdır.

Weber, herhangi bir biçimdeki geleneksel otorite yapısını, rasyonelliğin gelişiminin önünde engel olarak gördü. Bu, Weber'in eserlerindeki ağırlıklı tema - (biçimsel) rasyonelliğin gelişimini kolaylaştıran veya engelleyen etmenler- ile ilk karşılaşmamızda. Weber'in, burada olduğu gibi, tekrar tekrar Batı dünyasında rasyonelliğe yardımcı olan yapısal etmenlerle ve dünyanın diğer kısımlarında benzer bir rasyonelliğin gelişiminin önündeki yapısal ve kültürel engellerle ilgilendiğini görürüz. Weber, bu spesifik durumda, geleneksel otoritenin yapılarının ve pratiklerinin, rasyonel ekonomik yapıların -daha özel olarak kapitalizmin- olduğu kadar rasyonel bir toplumun çeşitli diğer bileşenlerinin ortaya çıkışına engel oluşturduğunu ileri sürdü. Patrimonyalizm bile -gelenekselciliğin daha modem bir biçimi- "ilkel" kapitalizmin belirli biçimlerinin gelişimine olanak verdiği halde modem Batının karakteristiği olan kapitalizmin son derece rasyonel tipinin ortaya çıkışına imkân vermez.

Karizamatik Otorite

Karizma, geniş olarak kullanılan bir kavram haline gelmiştir (Adair-Toteff, 2005; Oakes, 1997; S. Turner, 2003; Werbner ve Basu, 1998). Haber medyası ve genel kamu, bir politikacıyı, bir film yıldızını veya bir rock müzikçiyi hızlıca karizmatik bir birey olarak gösterebilir.Onlar çoğu zaman bununla, sözkonusu kişinin sıradışı niteliklere sahip olduğunu kastederler. Max Weber'in eserlerinde karizma kavramı, önemli bir rol oynar ancak onun karizmayı kavrayışı, bugün çoğu meslekten olmayan insanın düşündüğünden çok farklıydı. Weber, karizmatik bir liderin, üstün özellikleri olabileceğini reddetmediği halde onun karizma anlayışı daha çok, taraftarlar grubuna ve onların karizmatik lideri *tanımlama* biçimine dayanıyordu (D. N. Smith, 1998). Weber'in görüşünü açıkça söylemek gerekirse, eğer taraftarlar bir lideri karizmatik olarak tanımlarlarsa onun gerçekte herhangi bir üstün özelliğe sahip olup olmadığına bakmaksızın karizmatik bir lider olması muhtemeldir. Böylece karizmatik bir lider, oldukça sıradan biri olabilir. Son derece önemli olan şey, bu tür bir liderin, sıradan insanlardan ayrıldığı ve doğaüstü, insanüstü veya en azından, sıradan kişi için ulaşılmaz olan istisnai güçler veya niteliklere sahipmiş gibi görüldüğü süreçtir (Miyahara, 1983).

Karizma ve Devrim Weber'e göre karizma, devrimci bir kuvvet, toplumsal dünyadaki en önemli devrimci kuvvetlerden biriydi. Geleneksel otorite açıkça doğası gereği muhafazakar olduğu halde, karizmatik liderin ortaya çıkışı, bu sisteme (rasyonel-yasal bir sisteme olduğu kadar) pekâlâ bir tehdit oluşturabilir ve bu sistemde çarpıcı bir değişime yol açabilir. Devrimci bir kuvvet olarak karizmayı farklılaştıran şey, onun, eyleyenlerin zihinlerinde değişimlere yol açmasıdır; o, "öznel veya içsel yeniden yönelim"e neden olur. Bu tür değişimler, "tüm tutumların dünyanın farklı sorunlarına doğru tamamen yeni bir yönelimiyle birlikte eylemin merkezi tutumlarının ve doğrultusunun radikal bir başkalaşımına" yol açar (Weber, 1921/1968:245). Weber, burada bireylerin düşüncelerindeki ve eylemlerindeki değişimlere değinmesine karşın bu tür değişimler açıkça, bağımlı değişkenler statüsüne indirgenir. Weber, otorite yapısındaki değişimler yani karizmatik otorite üzerinde odaklandı. Bu tür yeni bir otorite yapısı ortaya çıktığında insanların düşüncelerini ve eylemlerini çarpıcı bir şekilde değiştirmek olasıdır.

Weber'in kuramsal sisteminde, onun çok daha fazla ilgilendiği, öteki önemli devrimci kuvvet, (biçimsel) rasyonelliktir. Karizma, eyleyenlerin zihinlerini değiştiren içsel bir devrimci kuvvet olduğu halde Weber, (biçimsel) rasyonelliği, ilk olarak toplumun yapılarını ve sonrasında ise bireylerin düşüncelerini ve eylemlerini değiştiren dışsal bir devrimci kuvvet olarak gördü. Devrimci bir kuvvet olarak rasyonellik hakkında daha sonra söylenecek daha fazlası şey vardır ancak burada devrimci bir kuvvet olarak karizma tartışması sona ermektedir çünkü Weber onun hakkında çok az şey söylemiştir. Weber, karizmanın devrimci karakteriyle olduğu kadar onun yapısıyla ve bir otorite sistemi olarak varlığını sürdürmesi için temel karakterinin dönüşmesi ve rutinleşmesi gerekliliğiyle ilgilendi.

Karizmatik Örgütler ve Karizmanın Rutinleşmesi Weber, karizamyı çözümlerken geleneksel otoriteyi çözümlerken yaptığı gibi ideal-tipik bürokrasiyle başladı. Webcr, taraftarları ve kadrosuyla birlikte karizmatik otoritenin yapısının, bürokratik sistemden ne ölçüde farklılaştığını belirlemeye çabaladı. Karizmatik liderin kadrosu, ideal-tipik bürokrasiyle karşılaştırıldığında, neredeyse onun tüm özelliklerinden yoksundur. Kadroda bulunanlar, teknik olarak eğitimli değildirler fakat karizmatik niteliklere sahip olmaları veya en azından karizmatik liderin sahip olduklarına benzer nitelikleri için seçilirler. Onların içinde bulundukları görevler, belirgin bir hiyerarşi oluşturmaz. Onların çalışmaları, bir kariyer oluşturmaz ve terfiler, belirgin atamalar veya işten çıkarmalar yoktur. Karizmatik lider, kadronun bir durumun üstesinden gelemediğini düşündüğü zaman müdahale edebilir. Örgütün resmi kuralları, yerleşik yönetici organları ve yeni yargılara yol gösteren geçmiş örnekleri yoktur. Weber, bu veya başka biçimlerde, bürokratik bir örgüt biçiminde bulunan kadroyu, karizmatik liderin kadrosundan "büyük ölçüde daha üstün" olarak gördü.

Weber'in karizmatik liderin arkasındaki örgütle ve onun içinde bulunan kadroyla ilgisi, onu, lider öldüğünde karizmatik otoriteye ne olduğu sorusuna yöneltti. En sonunda karizmatik bir sistem, doğası gereği kırılgandır; o, yalnızca, karizmatik lider yaşadıkça varlığını sürdürebilecektir. Ancak, lider öldükten sonra bu tür bir örgütün yaşaması mümkün müdür? Bu soruya yanıtın, karizmatik liderin kadrosunda bulunanlar için çok büyük sonucu vardır çünkü lider öldükten sonra onların yaşamlarını sür-

dürmeleri olasıdır. Onların, örgütün varlığının devam etmesinde yerleşik çıkarları olması da muhtemeldir: eğer örgütün varlığı son bulursa onlar işlerinden olurlar. Dolayısıyla, kadronun zorlu görevi, içinde karizmanın bir ölçüde değeri azalmış biçimde, liderin ölümünden sonra bile devam ettiği bir durum yaratmaktır. Bu zor bir mücadeledir çünkü Weber'e göre karizma, doğası gereği istikrarsızdır; o, saf biçimiyle yalnızca karizmatik lider yaşadığı sürece varolur.

Kadro (aynı zamanda taraftarlar), karizmatik liderin ayrılışıyla başetmek amacıyla daha uzun süren bir örgüt yaratmaya yönelik çeşitli stratejiler benimseyebilir. Kadro, yeni bir karizmatik lider arayabilir ancak arayış başarılı olsa bile yeni liderin kendi önceliyle aynı hâleye sahip olması muhtemel değildir. Grubun gelecekteki karizmatik liderleri saptamasına olanak veren bir dizi kural da geliştirilebilir. Ancak bu tür kurallar hızlıca gelenek haline gelir ve karizmatik liderlik, geleneksel otorite olma yoluna girer. Her halükarda, karizmanın saf kişisel karakteri ortadan kalkınca liderliğin doğası radikal olarak değişir. Ayrıca başka bir teknik, karizmatik liderin kendi ardılını belirlemesine olanak vermek ve böylece karizmayı simgesel olarak ondan sonrakine aktarmaktır. Yine, bunun çok başarılı olduğu veya uzun dönemde başarılı olabileceği kuşkuludur. Başka bir strateji, kadronun, bir ardıl belirlemesi ve seçiminin geniş toplum tarafından kabul edilmesini sağlamaktır Kadro, ritüel testler de hazırlayabilir, yeni karizmatik lider, testi başarılı bir şekilde geçen olur. Bununla birlikte tüm bu çabalar, başarısız olmak zorundadır. Uzun dönemde, karizma, rutinleştirilemez ve hâlâ karizma olmayı sürdüremez; onun ya geleneksel ya da rasyonel-yasal otoriteye (veya Katolik Kilise gibi bir tür kurumsallaşmış karizmaya) dönüştürülmesi gerekir.

Doğrusu, Weber'in eserlerinde temel bir tarih kuramı buluruz. Karizma başarılıysa, neredeyse daha baştan rutinleşmeye başlar. Ancak karizma bir kez rutinleştiğinde, ya geleneksel ya da rasyonel-yasal otorite olma yolundadır. Karizma, bu durumlardan biri haline geldiğinde, döngü tümüyle yeniden başlar. Bununla birlikte Weber, döngüsel bir kurama genel bağlılığına karşın modem dünyada temel bir değişimin meydana geldiğine ve karizmanın, rasyonel-yasal otorite doğrultusunda rutinleştiğini görmemizin daha muhtemel olduğuna inandı. Dahası o, otoritenin rasyonel sistemlerinin, daha güçlü ve karizmatik hareketlere giderek daha kapalı olduklarını düşündü. Modem, rasyonelleşmiş dünya, önemli bir devrimci kuvvet olarak karizmanın ölümü anlamına gelebilir (Seligman, 1993). Weber, rasyonelliğin -karizmanın değil- modem dünyada en karşı konulmaz ve önemli devrimci kuvvet olduğunu öne sürdü.

Otorite Tipleri ve "Gerçek Dünya"

Bu kısımda, üç tip otorite, ideal tipler olarak tartışılmaktadır ancak Weber, gerçek dünyada herhangi bri spesifik otorite biçiminin, tüm üçünün birleşimini kapsadığının farkındaydı. Dolayısıyla Franklin D. Roosevelt'i Birleşik Devletler'i tüm üçü temelinde yöneten bir başkan olarak düşünebiliriz. O, bir dizi rasyonel-yasal ilkelere uygun olarak başkan seçildi. O, dördüncü kez başkan seçildiğinde bu yönetimin önemli bir kısmı geleneksel öğelerdi. Son olarak birçok taraftar ve izleyici onu karizmatik bir lider olarak gördü (McCann, 1997).

Üç otorite biçimi burada koşut yapılar olarak sunulmasına karşın gerçek dünyada onlar arasında sürekli gerilim ve bazen de çatışma vardır. Karizmatik lider, başka

otorite biçimlerine sürekli bir tehdittir. Karizmatik lider iktidar olduğunda, onun, diğer iki biçim tarafından kendisine karşı yöneltilen tehdidi dikkate elması gerekir. Karizmatik otorite başarılı bir şekilde rutinleşse bile onun dinamizmini ve onun orijinal devrimci niteliklerini sürdürme sorunu ortaya çıkar. Böylece, rasyonel-yasal otoritenin sürekli gelişimi yoluyla üretilen çatışma ve onun, başka biçimlerin devam eden varlığına karşı yönelttiği tehdit var olmaktadır. Bununla birlikte, eğer Weber haklıysa, üç otorite biçimi arasındaki gerilimin yok edildiği bir gelecekle, rasyonel-yasal bir sistemin rakipsiz egemen olduğu bir dünyayla karşılaşmamız olasıdır. Bu, Weber'i çok fazla kaygılandıran tümüyle rasyonelleşmiş bir toplumun "demir kafesi"dir. Böyle bir toplumda tek umut, toplumun zorlayıcı gücünden bir şekilde sakınmayı başaran yalıtılmış karizmatik bireylerdir. Ancak az sayıda yalıtılmış bireyin, giderek güçlenen bürokratik bir makine karşısında önemli bir umudu temsil etmesi zordur.

Rasyonelleşme

Weber'in özsel sosyolojisinin merkezinde rasyonelleşmenin bulunduğu son yıllarda giderek daha fazla anlaşılmaktadır (Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; D. Levine, 1981a; Ritzer, 2008b; Scaff, 2005, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Kalberg'in belirttiği gibi "Weber'in geniş ve kapsayıcı bir temayla -'Batı kültürünün "spesifik" ve kendine özgü rasyonalizmi' ve onun eşsiz kökleri ve gelişimi- ilgilenişi, onun sosyolojisinin merkezinde yer alır" (1994:18). Bununla birlikte, Weber'in eserlerinden açık bir *rasyonelleşme* tanımı çıkarmak zordur.* Aslında, Weber, terimin birtakım farklı tanımlarıyla çalıştı ve o, çoğu zaman, belirli bir tartışmada hangi tanımı kullandığını belirtti (Brubaker, 1984:1). Daha önce Weber'in *rasyonelliği* tanımladığını gördük; aslında o, iki tipi -araçlar-amaçlar ve değer rasyonelliği- birbirinden ayırdı. Bununla birlikte bu kavramlar, *eylem* tiplerine işaret eder. Onlar. Weber'in büyük-ölçekli rasyonelleşme anlayışının temelidir ancak onunla aynı şey değildir. Weber, parçalanmış eylem yönelimlerinden çok daha fazlasına ilgi duydu; o, temelde, uygarlıklar, kurumlar, örgütler, tabakalar, sınıflar ve gruplar içindeki düzenlilikler ve eylem tarzlarıyla ilgilendi. Donald Levine (1981a), Weber'in"nesneleşmiş" rasyonellikle yani bir tür dışsal sistemleştirme süreci ile uyum içinde olan eylemle ilgilendiğini ileri sürer. Stephen Kalberg (1980), Weber'in eserlerinde dört temel ("nesnel") rasyonellik tipini saptamakla yararlı bir hizmet gerçekleştirir. (Levine, benzer bir farklılığı ortaya koyar.) Bu rasyonellik tipleri, "sosyokültürel süreçler olarak rasyonelleşmenin tarihsel yazgısını incelemek için (VVeber'in) kullandığı keşifsel araçlardı" (Kalberg, 1980:1172; bir uygulama için bkz. Takayama, 1998).

Rasyonellik Tipleri

Birinci tip, Kalberg tarafından, "dünyasal etkinliği, bireyin saf pragmatik ve bencil ilgileriyle ilişkili olarak gören ve yargılayan her yaşam biçimi" olarak tanımlanan *pratik rasyonelliktir* (1980:1151). Pratik rasyonelliği yaşama geçiren insanlar, verili gerçeklikleri kabul ederler ve onların sergiledikleri zorlukların üstesinden gelmenin en uygun biçimlerini hesap ederler. Bu tip rasyonellik, ilkel büyünün bağlarının çözülüşüyle ortaya çıktı ve o, uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstü bir biçimde varolur; yani o, modem Batı ile sınırlı değildir. Bu tip rasyonellik, gündelik rutini aşmakla tehdit eden herhangi bir şeyin karşısında durmaktadır. O, insanların şimdi ele alacağımız rasyo-

* Çeşitli rasyonellik biçimlerinin tek bir tanımı dışlayacak kadar birbirinden farklı olmaları nedeniyle bu tür bir tanımın olmadığı ileri sürülebilir. Bu görüş dolaysıyla Jere Cohen'e teşekkür ederim.

nellik tipi olan entelektüellerin kuramsal rasyonelliklerine ve bunun yamsıra dinsel ya da seküler-ütopik türden pratik olmayan tüm değerlere güvensizliklerine yol açar.

Kuramsal rasyonellik, eylem aracılığıyla değil artan soyut kavramlar aracılığıyla gerçekliğe hükmetmeye yönelik bilişsel bir çabayı kapsar. O, mantıksal tümdengelim, tümevarım, nedensellik atfetme ve benzeri gibi soyut bilişsel süreçleri kapsar. Bu rasyonellik tipini, tarihin ilk döneminde büyücüler ve ritüel rahipleri daha sonra felsefeciler, yargıçlar ve bilim insanları yerine getirdi. Kuramsal rasyonellik, pratik rasyonellikten farklı olarak, dünyayı anlamlı bir kozmos olarak anlama arayışı içindeki eyleyeni, gündelik gerçeklikleri aşmaya yöneltir. O, pratik rasyonelliğe benzer şekilde, uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstüdür. Entelektüel rasyonelliğin eylem üzerindeki etkisi sınırlıdır. Onun bu etkisi, bilişsel süreçleri kapsar, onun gerçekleştirilen eylemi etkilemesi gerekmez ve onun yeni eylem tarzlarını yalnızca dolaylı olarak devreye sokma potansiyeli vardır.

Özsel rasyonellik (pratik rasyonelliğe benzer şekilde ancak kuramsal rasyonellikten farklı olarak), eylemi değer kümeleri aracılığıyla örüntüler içinde doğrudan düzenler. Özsel rasyonellik, bir değerler sisteminin bağlamı içinde amaçlara yönelik araçların seçilmesini kapsar. Bir değer sistemi, bir diğerinden (özsel olarak) daha rasyonel değildir. Dolayısıyla bu tip rasyonellik de tutarlı değer önkabüllerinin varolduğu her yerde uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstü bir şekilde varolur.

Sonuncusu ve Kalberg'in bakış açısından en önemlisi, araçlar-amaçlar hesaplanışını kapsayan *biçimsel rasyonelliktir* (Cockerham, Abel ve Luschen, 1993). Ancak bu hesaplama, pratik rasyonellikte, pragmatik öz-çıkarlara başvuru yoluyla meydana geldiği halde biçimsel rasyonellikte, "evrensel olarak geçerli kurallar, yasalar ve düzenlemeler"e başvuru yoluyla meydana gelir. Brubaker'in belirttiği gibi "Endüstriyel kapitalizm, biçimsel hukuk, ve bürokratik yönetimin rasyonelliğinin ortak özelliği, bu rasyonelliğin nesneleşmiş, kurumsallaşmış, birey-üstü biçimidir; her bir alanda rasyonellik, toplumsal yapı içinde cisimleşir ve bireylerin karşısına onların dışında bir şey olarak çıkar" (1984:9). Weber, bunu, bürokratik rasyonelleşme örneğinde oldukça açık hale getirir:

> Bürokratik rasyonelleşme... ilkece, her ekonomik yeniden düzenlemenin yaptığı gibi *teknik araçlarla birlikte* "dışarıdan gelen" köklü bir değişim yaratır: O, *ilk olarak* maddi ve toplumsal düzeni ve onlar *aracılığıyla*, araçlar ve amaçların rasyonel belirlenimi yoluyla uyum koşullarını değiştirerek, insanları değiştirir.
>
> (Weber, 1921/1968:1116)

Diğer rasyonellik tiplerinin tümü, uygarlık-üstü ve çağ-üstü olduğu halde, biçimsel rasyonellik, endüstrileşme ile birlikte yalnızca Batı'da ortaya çıktı. Batıda biçimsel rasyonelliğe özelliğini veren evrensel olarak geçerli kurallar, yasalar ve düzenlemeler, bürokratik egemenlik biçiminde olduğu kadar özellikle ekonomik, yasal ve bilimsel kurumlarda bulunur. Bu nedenle rasyonel-yasal otorite ve bürokrasi tartışmamız içinde biçimsel rasyonelliği daha önce ele aldık.

Kapsayıcı Bir Kuram?

Weber'in, karmaşık, çok yönlü bir rasyonelleşme anlayışı olduğu halde onu, en güçlü ve anlamlı bir şekilde, modem Batı dünyasını, biçimsel rasyonel yapıların bir demir kafesi olarak (Mitzman, 1969/1971; Tiryakian, 1981) özellikle kapitalist ekonomi (R.

Collins, 1980; Weber, 1927/1981) ve bürokratik örgütlerle (I. Cohen, 1981:xxxi; Weber, 1921/1968:956-1005) ilgili tasvirinde kullandı. Weber, kapitalizmi ve bürokrasileri, "iki büyük rasyonelleştirici kuvvet" olarak betimledi (1921 /1968:698).[9] Aslında, Weber, benzer şekilde rasyonel ve yöntemli eylemi kapsayan, birbirini pekiştiren ve Batının rasyonelleşmesini süreç içinde daha ileriye götüren kapitalizmin ve bürokrasilerin, aynı temel kaynaklardan (özellikle iç dünyaya yönelik zevkten ann-macılık [asceticism]) türetildiğini düşündü.[10] Weber'e göre (1921/1968:227, 994), teknik uzmanlık ve olgusal bilgi açısından bürokratın tek gerçek rakibi kapitalisttir.

Bununla birlikte, Weber'e inanırsak onun kapsamlı bir rasyonelleşme kuramının olduğunu ileri sürmek zordur. O, "genel evrimsel ardışıklık" fikrini reddetti (Weber, 1927/1981:34). O, toplumun genel, erekselci kuramlarını ortaya koyduklarını düşündüğü Hegel ve Marx gibi düşünürlere yönelik eleştirel bir tutuma sahipti. O, kendi eserlerinde, bütün toplumla ilgili araştırmalardan veya açıklamalardan kaçındı. Bunun yerine o, bürokrasi, tabakalaşma, hukuk, kent, din, siyasa ve ekonomi gibi toplumsal kurumlar ve yapılar üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdi. Bütünlük fikri olmayan Weberin özellikle gelecekteki yönelimler hakkında global genellemeler yapması olası değildi. Dahası, Weber'in bir toplumsal yapı veya kurum içinde betimlediği rasyonelleşme süreci, başka bir yapı veya kurumun rasyonelleşmesinden genellikle oldukça farklıydı. Weber'in belirttiği gibi rasyonelleşme süreci, "nadiren çeşitlenen biçimleri" varsayar (1922-1923/1958:293; ayrıca bkz.Weber, 1921/1958:30; 1904-1905/1958:78) ve "rasyonalizmin tarihi, yaşamın çeşitli bölümlerinde hiçbir şekilde koşut çizgileri izlemeyen bir gelişim gösterir" (1904-1905/1958:77; ayrıca bkz. Brubaker, 1984:9; Kalberg, 1980:1147). Weber, çeşitli karşılaştırmalı-tarihsel araştırmalarında rasyonelleşmeden başka birçok şeyi de inceledi (Kalberg, 1994).

Bunların söylenmesiyle birlikte Weber'in, ekonominin ve bürokrasilerin biçimsel rasyonelleşmesinin Batı dünyası üzerindeki kapsayıcı etkisine yönelik derin bir ilgisinin olduğu açık hale gelmektedir (Brubaker, 1984). Örneğin, Weber, *Ekonomi ve Toplum'dz* şunları söyler:

> Başka yerlerde olduğu gibi fabrikada ve özellikle bürokratik devlet makinesi içindeki tüm rasyonelleşme süreci, örgütün maddi uygulamalarının, yöneticinin elinde merkezileşmesiyle aynı doğrultuda ortaya çıkar. Dolayısıyla, siyasal ve ekonomik gereksinimler giderek daha fazla rasyonelleştikçe, disiplin, her zamankinden daha geniş alanlarda durdurulamaz bir şekilde egemen olur. Bu evrensel olgu, karizmanın önemini ve bireysel olarak farklılaşan davranışı giderek daha fazla sınırlandırır.
>
> (Weber, 1921/1968:1156)

Biçimsel rasyonelleşme, bu kısımda bizim, kesinlikle tek olmasa da temel ilgimiz olacaktır.

Biçimsel ve *Özsel Rasyonellik*

Biçimsel rasyonelliğin temel özelliklerini betimlemek için çeşitli çabalar orataya konulmuştur. Bana göre biçimsel rasyonellik, altı temel özellik açısından tanımlana-

** *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rtıhu'na* 1920'dekı girişte Weber. rasyonelleşmeyle ilgili tartışmasında "spesifik olarak eğitilmiş görevlilerin örgütü" (bürokrasi) üzerinde odaklandı ancak aynı bağlamda kapitalizmden "modem dünyamızdaki en kaçınılmaz kuvvet" olarak söz etti.

[10] Elbette onlar tamamen farklıdır çünkü büyük kapitalist girişimler, içinde bürokrasileri bulduğumuz yerlerden biridir (Weber, 1922-1923/1958:299). Bununla birlikte, Weber, bürokrasilerin, kapitalizme karşı olabileceklerin, onları engeleyebilecekleri olasılığını da gördü.

bilir (Ritzer, 1983, 2008b): (1) Biçimsel olarak rasyonel yapılar ve kurumlar, *hesaplanabilirliği* veya sayılabilen ve miktarı belirtilebilen şeyleri vurgular. (2) Verimlilik üzerinde, belirli bir amaca yönelik en iyi araç üzerinde bir odaklanma vardır. (3) Öngörülebilirliğin sağlanmasına veya bir zamandan veya mekândan diğerine aynı biçimde işleyen şeylere yönelik büyük bir ilgi vardır. (4) Biçimsel olarak rasyonel bir sistem, insani teknolojiyi giderek azaltır ve en sonunda *insani teknolojinin yerine insani olmayan teknolojiyi geçirir.* İnsani olmayan teknolojiler (bilgisayarlaşmış sistemler gibi) insani teknolojilerden daha fazla hesaplanabilir, daha fazla verimli ve daha fazla öngörülebilir olarak görülür. (5) Biçimsel olarak rasyonel sistemler, belirsizliklerin özellikle onlarla çalışan veya onların hizmet ettiği insanların ortaya koydukları bir dizi belirsizlik üzerinde *denetim* elde etmeyi amaçlar. (6) Rasyonel sistemler, bu sistemlere katılan insanlar için ve bu sistemlerin kendileri için olduğu kadar daha geniş toplum için bir dizi *rasyonel olmayan sonuçlara* sahiptir (Sica, 1988). Weber'in bakış açısından rasyonelliğin irrasyonelliklerinden biri, dünyanın daha az büyülü, daha az sihirli ve en sonunda insanlar için daha az anlamlı olma eğilimidir (Mackinnon, 2001; Ritzer, 2005a; M. Schneider, 1993).[11]

Biçimsel rasyonellik, tüm diğer rasyonellik tipleriyle zıttır ancak özellikle özsel rasyonellik ile çatışma içindedir (Brubaker, 1984:4). Kalberg, VVeber'in bu iki tip rasyonellik arasındaki çatışmanın, "Batıda rasyonelleşme süreçlerinin gelişmesinde kaçınılmaz bir rol" oynadığına inandığını ileri sürer (1980:1157).

Kalberg, dört tip rasyonelliği birbirinden ayırmaya ek olarak onların yöntemli yaşam biçimleri ortaya koyma kapasitelerini ele alır. Pratik rasyonellik, bu yetenekten yoksundur çünkü o, durumları düzenleme çabalarından çok durumlara tepkileri kapsar. Kuramsal rasyonellik, bilişseldir ve bu nedenle pratik rasyonelliği bastırma eğilimi son derece sınırlıdır ve bir üreticiden çok bir son ürün olarak görünür. Weber'e göre, özsel rasyonellik, "yöntemli yaşam biçimleri ortaya koyma potansiyeli" olan *tek* tiptir (Kalberg, 1980:1165). Dolayısıyla, Batıda yöntemli yaşam biçimi -Kalvinizm- üzerinde vurgusu olan belirli bir özsel rasyonellik, pratik rasyonelliğe boyun eğdirmiş ve biçimsel rasyonelliğin gelişimine yol açmıştır.

VVeber'ın korkusu, özsel rasyonelliğin, başka rasyonellik tiplerinden özellikle Batıdaki biçimsel rasyonellikten daha az önemli hale geldiğiydi. Dolayısıyla bürokrat ve kapitalist gibi biçimsel rasyonelliğin uygulayıcıları, Batıyı egemenliği altına almaya başlıyordu ve "Batı uygarlığının en yüksek ideallerini somutlaştıran" tip yani "eylemleri, en üst değerlere referanslarıyla süreklilik kazanan özerk ve özgür birey" tipi (Kalberg, 1980:1176) ortadan kayboluyordu (bununla ilgili alternatif bir görüş için bkz. Titunik, 1997).

Çeşitli Toplumsal Çevreler Açısından Rasyonelleşme

Weber'in dört rasyonelleşme tipi arasındaki farklılıklar, burada vurgulandığı halde onlar arasında birtakım ortak özellikler vardır. Dolayısıyla bir çevreden diğerine hare-

[11] Bununla birlikte Mark Schneider. Weber'in durumu abarttığını ve rasyonelleşmeye rağmen dünyanın kimi kısımlarının büyülenmeye devam ettiğini ileri sü arer: "Büyülenmenin normal koşulumuzun bir parçası olduğunu ve bilimin (Weber'in rasyonelleşmiş sistemlerinden biri) ortaya çıkışıyla birlikte uçup gitmekten çok uzak olduğunu ortaya koyuyoruz, o. dünyanın davranışını açıklama kapasitemizin zayıf olduğu her yerde yani hem bilimin hem de pratik bilginin çok yararlı görünmedikleri durumlarda varolmayı sürdürmektedir (çoğunlukla farkedilmese de)" (1993:x). Ritzer (2005a), büyüsü bozulmuş alanların, en azından geçici olarak yeniden büyülendirilmek için çözüm yolu bulacaklarını ileri sürer. Bu, büyülenmiş tüketicilere dayalı olan müşteri-odaklı ekonomik sistemler için özel olarak doğrudur.

ket ettikçe, Weber gibi, bazen genel olarak rasyonelleşme üzerinde bazen de spesifik rasyonelleşme tipleri üzerinde odaklanıyorum.

Ekonomi Engerman (2000:258), nadiren alıntılandığı halde şunu ileri sürmüştür; "Weber, geleneksel olarak neoklasik ekonomi bilimi adı verilen şeye önemli ölçüde yöntembilimsel destek sağladı". Bu katkı, ideal tip, yöntembilimsel bireycilik ve en önemlisi rasyonellik ve rasyonelleşmeyi kapsar. Weber'in ekonomi kurumunun rasyonelleşmesi üzerine düşüncelerinin en sistematik sunumu, onun *Genel Ekonomi Tarihi*'nde *(General Economic History*) bulunur. Weber, *"piyasada* insanların çıkar-mücadelelerinde ortaya çıkan paraya ve fiyatlara yönelik işlevsel örgütlenme" olarak tanımlanan rasyonel ekonominin özel bir örneği olan rasyonel kapitalist ekonominin Batıdaki gelişimiyle ilgilenir (Weber, 1915/1958:331). Weber'in genel bir evrimci eğilimi olduğu halde o, her zamanki gibi, kapitalizmin çeşitli kaynaklarının, ona giden alternatif yolların ve ondan kaynaklanan bir dizi sonucun olduğunu belirtecek kadar dikkatlidir (Swedberg, 1998). Aslında, Weber, evrimsel değişimin sosyalist kuramını reddederken "genel evrimsel ardışıklık" fikrini de bütünüyle reddeder (1927/1981:34).

Weber, hane, klan, köy ve malikane ekonomileri gibi çeşitli irrasyonel ve geleneksel biçimleri tasvir ederek başlar. Örneğin, feodalizmde malikanenin lordu Weber tarafından gelenekselci olarak, "köylülerin bir emek gücü olarak içinde uygun bir şekilde bulunacakları büyük ölçekli bir ticari şirket kurmaya girişmekten yoksun" olarak betimlendi (1927/1981:72). Bununla birlikte, onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, köylüler ve toprak, lordun denetiminden kurtulduğunda ve bir para ekonomisi ortaya çıktığında feodalizm bozulmaya başladı. Bu bozulmayla birlikte malikane sistemi "kapitalist bir doğrultuda gelişmeye yönelik güçlü bir eğilim gösterdi" (Weber, 1927/1981:79).

Aynı zamanda Orta Çağda kentler gelişmeye başlıyordu. Weber, hammaddelerin dönüşümünü sağlayan endüstrinin büyük ölçüde kentsel gelişimi üzerinde odaklanır. Bu tür endüstriyel üretimin ev topluluğunun acil gereksinimlerinin ötesinde gelişimi, Weber için özellikle önemliydi.Kentlerde bağımsız esnafın ortaya çıkışı burada dikkate değerdir. Onlar, Batıda, Orta Çağda gelişti çünkü bu toplum, başka herhangi bir toplumdan daha geniş ölçüde tüketim gereksinimlerini geliştirmişti. Genel olarak daha büyük pazarlar ve daha fazla satın alıcı vardı ve köylülüğün daha büyük satın alma gücü vardı. Diğer taraftan esnafın başlıca alternatifinin -köleler- karşısındaki kuvvetler etkindi. Kölelik, kârsız ve çok istikrarsız görülüyordu ve o, kölelere özgürlük sağlayan şehirlerin büyümesi ile daha da istikrarsızlaştı.

Batıda bağımsız esnafla birlikte Weber'in "içeride işi düzenleyen ve dışandakilere karşı kendi içinde birlik oluşturan... meslek tipine göre uzmanlaşmış zanaat işçilerinin bir örgütü" olarak tanımladığı *lonca* gelişti (1927/1981:136). Demek özgürlüğü de loncaların karakteristiğiydi. Ancak birçok anlamda loncaların geleneksel, antikapitalist boyutları da vardı. Örneğin bir ustanın, bir diğerinden daha fazla sermayeye sahip olmaması gerektiği varsaydırdı ve bu gereklilik, daha büyük kapitalist örgütlerin gelişimine bir engeldi.

Orta Çağ sona erdiğinde loncalar çözülmeye başladı. Bu çözülme, son derece önemliydi çünkü geleneksel loncalar, teknolojik ilerlemeye katkıda bulunuyordu. Lonca sisteminin bozulmasıyla birlikte evsel üretim sistemi özellikle tekstil endüstrisinde "evlere iş verme" sistemi ortaya çıktı. Bu tür bir sistemde üretimin çoğunluğu, işçile-

rin evlerinde yapılıyordu ve merkezi olmaktan uzaktı. Evsel sistemler, dünya genelinde bulunduğu halde sadece Batıda mal sahipleri, üretim araçlarını (örneğin araçlar, hammaddeler) denetim altında tutuyordu ve ortaya çıkacak ürünün tasarruf hakkı karşılığında bu araçları işçilere sağlıyordu. Batıda tam olarak gelişmiş bir evsel sistem ortaya çıktığı halde bu, dünyanın başka kısımlarında, klan sistemi (Çın), kast sistemi (Hindistan), gelenekselcilik ve özgür işçinin olmayışı gibi bariyerlerle engellendi.

Daha sonra Weber, atölyenin (gelişmiş makineler olmayan merkezi bir iş ortamı) gelişimini ve böylece öndördüncü yüzyıldan onaltıncı yüzyılın sonuna kadar fabrika sisteminin ortaya çıkışını ayrıntılandırır. Wcber'e göre fabrika, zanaatkârların çalışmasından veya evsel sistemin içinden değil onların yanısıra ortaya çıktı. Benzer bir şekilde fabrika, makinelerin gelişimiyle oluşmadı; iki gelişme birbiriyle ilişkiliydi. Fabrikanın ayırt edici özelliği, uzmanlaşmış ve eşgüdümlenmiş etkinlikler yürüten özgür emek, üretim araçlarına girişimcilerin sahip olması, girişimcinin sabit sermayesi ve bu miktardaki sermaye için vazgeçilmez olan hesaplama sistemidir. Weber'e göre bu tür bir fabrika, kapitalist bir örgüttü. Weber, fabrikanın gelişimine ek olarak, gelişmiş makineler, taşıma sistemleri, para, bankacılık, faiz, muhasebe ve benzeri gibi modem kapitalist bir ekonominin başka bileşenlerini ayrıntılandırır.

Weber'e göre modem rasyonel kapitalist girişimleri açıkça tanımlayan şey, onların hesaplanabilirliğidir, bunu en iyi şekilde, onların modem muhasebeye bel bağlamaları betimleyebilir. Yalıtılmış hesaplanabilir girişimler geçmişte diğer toplumlarda olduğu kadar Batıda varolmuştur. Bununla birlikte, yalnızca, nüfusun gündelik gereksinimlerinin, kapitalist yöntemler ve girişimler tarafından karşılandığı zaman tüm toplum kapitalist olarak kabul edilir. Bu tür bir toplum, yalnızca Batıda, yalnızca ondokuzuncu yüzyılın ortasından beri bulunmaktadır.

Kapitalist bir sistemin gelişmesi, ekonomi içinde olduğu kadar daha geniş toplum içinde çeşitli gelişmelere bağlıdır. Ekonomi içindeki bazı öngerekliliklcr, büyük ve sabit arza sahip olan serbest bir pazar, bir para ekonomisi, pahalı olmayan ve rasyonel teknolojiler, özgür bir emek gücü, disiplinli bir emek gücü, rasyonel sermaye-hesaplama teknikleri ve senetlerini ve menkul kıymetleri içeren ekonomik yaşamın ticarileşmesini kapsar. Ekonomik öngerekliliklerin birçoğu, sadece Batıda bulunuyordu. Weber, ekonomi dışında, "profesyonel yönetimi, uzmanlaşmış memur sınıfı ve vatandaşlık kavramına dayanan yasası" olan modem bir devlet (1927/1981:313), "hukukçuların oluşturduğu ve rasyonel olarak yorumlanan ve uygulanan rasyonel hukuk" (1927/1981:313), kentler ve modem bilim ve teknoloji gibi gereksinim duyulan çeşitli gelişmeleri saptadı. Weber bunlara, bizi gelecek kısımda ilgilendirecek bir etmeni ekler: "yaşamın idaresine yönelik rasyonel bir etiğin... tutarlı bir şekilde peşinden gidilen yaşamın düzenlenmesine yönelik dinsel bir temelin, açık rasyonalizme yol açması gerekir" (1927/1981:313-314). Ekonomik öngereklilikler gibi ekonomik olmayan öngereklilikler sadece Batıda birlikte meydana geldi. Temel nokta şudur; rasyonel bir ekonominin gelişmesi, toplumun geri kalanı içinde ekonomik olmayan çeşitli güçlere bağlıdır.

Din Bu alt başlıkta dinin rasyonelleşmesi üzerinde odaklanacağımız halde Weber, erken dönem, daha ilkel dinlerin -ve dünyanın çoğu kısmındaki dinler- rasyonelliğin ortaya çıkışına karşı ne ölçüde engeller olarak hareket ettiklerini çözümlemeye çok

zaman harcadı. Weber, "kutsal olanın benzersiz bir şekilde değiştirilemez olduğu'na dikkat çekti (1921/1968:406). Bu görüşe karşın Batıda dinin değiştirilebilir olduğu kanıtlanmıştır; o, rasyonelleşmeye uyumlu olmuştur ve toplumun diğer alanlarının rasyonelleşmesinde kilit bir rol oynamıştır (Kalberg, 1990).

Erken dönemde din, bir dizi şaşırtıcı tanrıdan oluşuyordu ancak rasyonelleşmeyle birlikte bir dizi belirgin ve uyumlu tanrı (bir panteon) ortaya çıktı. Erken dönemde dinlerin, hane tanrıları, akraba-grubu tanrıları, yerel siyasal tanrılar ve uğraşıyla ilgili ve meslekle ilgili tanrıları vardı. VVeber'in, (kuramsal) rasyonelliğin kültürel bir kuvvetinin, tanrıların bu dizisinin ortaya çıkışını engellediğine inandığı şeklinde açık bir hisse kapılırız: *"Akıl,* evrensel tanrıların önceliğini destekledi ve bir panteonun her tutarlı billurlaşması, sistematik *rasyonel* ilkeleri izledi" (1921/1968:417). Tanrıların bir panteonu, Weber'in tartıştığı dinin rasyonelleşmesinin tek yönü değildir. O, tanrıların yargı gücünün sınırlandırılmasını, monoteizmi ve tanrıların antropomorfikleştirilmesini bu gelişmenin parçası olarak kabul etti. Batı dünyasının dışındaki bölgelerde dünyanın birçok dininde rasyonelleşmeye yönelik baskının varolduğu halde rasyonelleşme karşısındaki engeller, rasyonelleşmeye yönelik baskıları dengelemekten daha fazlasını yapar.

Weber, rasyoneDeşmeyi kültürel olarak kavradığı halde onu, basitçe, insanları eyleme zorlayan "oradaki" bir kuvvet olarak görmedi. Onun, bir grup-zihniyeti kavramı yoktu. Dinde rasyonelleşme, somut insan gruplarına daha özel olarak rahiplere bağlıdır. Spesifik olarak profesyonel eğitimden geçen rahipler, rasyonelleşmenin taşıyıcıları ve hızlandırıcılarıdır.[12] Bu açıdan rahipler, daha irrasyonel bir dinsel sistemi destekleyen büyücülerin karşısında yer alır. Rahipliğin daha fazla rasyonelliği, birkaç etmene dayandırılabilir. Din bağlıları, sistematik bir eğitim programından geçer oysa büyücülerin eğitimi sistematik değildir. Ayrıca, rahipler son derece uzmanlaşmıştır oysa büyücüler uzmanlaşmama eğilimi gösterir. Son olarak rahipler, dini kavramların sistematik bir dizisine sahiptir ve bu, onları büyücülerden ayırır. Rahiplerin, rasyonelleşme sürecinin hem ürünleri hem de hızlandırıcıları olduklarını söyleyebiliriz.

Rahiplik, rasyonelleşmede kilit bir rol oynayan tek grup değildir. Peygamberler ve din adamı olmayanlar da bu süreç içinde önemlidir. Peygamberler, rahiplerden kişisel çağrıları, duygusal vaazları, bir doktrin ilan etmeleri ve herkesçe anlaşılmama ve yalnız çalışmaya eğilim göstermeleri gerçeğiyle ayrılabilirler. Peygamberin kilit rolü, din adamları sınıfından olmayanları hareketlendirmektir çünkü bir grup taraftarı olmayan hiçbir din yoktur. Peygamberler, rahiplerden farklı olarak bir cemaatin gereksinimleri doğrultusunda eğilim göstermezler. Weber, iki tip peygamber arasında yarım yaptı: etik ve örnek. *Etik peygamberler* (Muhammed, İsa ve Eski Ahit peygamberleri), doğrudan Tanrıdan bir vazife aldıklarına inanırlar ve taraftarlarından etik bir görev olarak itaat isterler. *Örnek peygamberler* (Buda, bir modeldir), başkalarına, dinsel kurtuluş biçimini, kişisel örnek olma yoluyla gösterirler. Her ikisinde de başarılı peygamberler, çok sayıda taraftarı çekimine katabilir ve dinin kalbini oluşturan, rahiplerle birlikte bu kitledir. Peygamberler, ilk olarak kişisel taraftar kazanırlar ancak bu grubun kalıcı bir cemaate dönüşmesi gereklidir. Bu tür din adamları sınıfından olmayanlar bir kez biçimlendirildiğinde, dinin rasyonelleşmesi doğrultusunda başlıca adımlar atılmıştır.

[12] VVeber'in eserlerinde taşıyıcıların rolüyle ilgili genel bir tartışma için bkz. Kalberg (1994:58-62).

Peygamberler, kilit bir başlangıç rolü oynarlar ancak cemaat bir kez oluşturulduğunda onlara artık gereksinim duyulmaz. Aslında onlar büyük ölçüde irrasyoneldir, onlar, dinin rasyonelleşmesine bir engeli temsil eder. Rahipler ile peygamberler arasında bir çatışma gelişir ancak bu, uzun dönemde daha rasyonel olan rahipliğin kazandığı bir çatışmadır. Toplumun geri kalanında ilerlemekte olan rasyonelleşme, bu çatışmada rahiplere yardımcı olur. Seküler dünya giderek daha fazla okur-yazar oldukça ve bürokratikleştikçe, kitleleri eğitme görevi, giderek daha fazla, okur-yazarlıklan peygamberlere göre kendilerine çok büyük bir avantaj sağlayan rahiplere kalır. Buna ek olarak, peygamberler, vaaz vermeye eğilim gösterirken rahipler, günlük pastoral özen gösterme görevini üstlenir. Olağandışı zamanlarda vaaz verme önemli olduğu halde pastoral özen gösterme veya din adamlan sınıfından olmayanların günlük dinsel görgüleri, rahipliğin artan gücü açısından önemli bir araçtır. Batı dünyasında kilise, dinin özgün bir şekilde etkili ve rasyonel biçimini oluşturmak için rasyonelleşmiş pastoral bir karakter ile etik bir dini birleştirdi. Bu rasyonelleşmiş dinin, özel olarak, kentli orta sınıf arasında inanç değiştirmiş olan kazançlı kimselere çok uygun olduğu görüldü ve bu din orada ekonomik yaşamın rasyonelleşmesinde olduğu kadar yaşamın başka alanlarında kilit bir rol oynadı.

Hukuk Weber, din çözümlemesine olduğu gibi hukuk çözümlemesine de son derece irarsyonel olarak gördüğü ilkel dönemle ile başladı. İlkel hukuk, normların oldukça farklılaşmamış bir sistemiydi. Örneğin, haksız fiil (hata) ile suç arasında ayrım yapılmıyordu. Dolayısıyla bir toprak parçasıyla ilgili farklı iddiaları ve cinayeti kapsayan durumlar benzer şekilde ele alınıyordu ve failler benzer şekilde cezalandırılıyordu. Buna ek olarak ilkel hukuk herhangi bir resmi mekanizmadan yoksun olma eğilimi gösteriyordu. Özellikle liderler, taraftarlarına ne yapabilecekleri açısından neredeyse denetimsizlerdi. Weber, bu erken irrasyonel dönemden beri gelişimin dolaysız bir çizgisini, biçimselleşmiş yasal bir prosedüre dayandırır. Weber'in düşüncesinde alışılagelmiş olduğu gibi, rasyonel, sistematik bir hukuk yalnızca Batıda gelişme gösterdi.

Weber, birkaç aşamayı daha rasyonel bir yasal sistemin gelişmesine dayandırdı (Shamir, 1993). Erken bir aşama, hukuk peygamberleri aracılığıyla karizmatik yasal keşfi kapsar. Sonra, onursal hukuk görevlilerinin, hukuku ampirik olarak oluşturmaları ve yerleştirmeleri gelir. Daha sonra seküler veya teokratik iktidarlar, hukuku empoze ederler. Son olarak, çoğu modem durumda, biçimsel ve sistematik olarak hukuk eğitimi alan kişiler tarafından hukukun sistematik olarak geliştirildiğini ve adaletin profesyonel bir şekilde yönetildiğini görürüz.

Weber, din alanında olduğu gibi hukuk alanında, profesyonelleşme sürecine büyük önem verdi: hukuk mesleği, Batı hukukunun rasyonelleşmesi açısından son derece önemlidir. Belirli başka etmenler (örneğin Roma hukukunun etkisi) vardır ancak hukuk mesleği onun düşüncesine göre merkeziydi: "Kararlarda bilinçli olarak uygulanan bir ilkeler kompleksi oluşturan biçimsel olarak geliştirilen hukuk, eğitilmiş uzmanların belirleyici işbirliği olmaksızın asla varolmamıştır" (Weber, 1921/1968:775). Weber, hukuku rasyonelleşmeye zorlayan bir dizi dışsal baskı -özellikle rasyonelleştirici ekonomiden- olduğunun farkında olmasına karşın ona göre, en önemli kuvvet, içsel bir faktör olan hukuk mesleğinin profesyonelleşmesiydi (1921/1968:776).

Weber, iki tip hukuk eğitimini birbirinden ayırdı ancak sadece birinin, rasyonel

hukukun gelişimine katkıda bulunduğunu düşündü. Birincisi, öncelikle hukukun fiili pratiği esnasında çırakların ustadan öğrenmelerini sağlayan *zanaat eğitimidir.* Bu tür eğitim, emsallerin egemen olduğu bir biçimsel hukuk tipi üretir. Amaç, kapsamlı, rasyonel bir hukuk sistemi yaratmak değil, tekrar eden durumların üstesinden gelmek için pratik olarak yararlı emsaller üretmektir. Bu emsaller, gerçek dünyadaki spesifik konularla bağlantılı oldukları için genel, rasyonel ve sistematik bir hukuk bütünü ortaya çıkmaz.

Bunun tersine, *akademik hukuk eğitimi,* Batının rasyonel hukukunun temellerini oluşturdu. Bu sistem içinde, hukuk, hukuk kuramına ve bilimine ağırlık verilen -başka bir ifadeyle hukuksal olgulara rasyonel ve sistematik olarak yaklaşılan- özel okullarda öğretilir. Üretilen hukuksal kavramlar, soyut normların karakterine sahiptir. Bu yasaların yorumu, sıkı biçimsel ve mantıksal bir tarzda gerçekleşir. Onlar, zanaat eğitimi durumunda üretilen spesifik, emsale-bağımlı yasaların tersine geneldir.

Akademik hukuk eğitimi, aşağıdakileri de kapsayan birtakım özellikleri olan rasyonel bir hukuk sisteminin gelişimine yol açar.

1. Her hukuksal karar, soyut yasal önermelerin, somut durumlara uygulanışını içerir
2. Her somut durumda kararı mantıksal olarak soyut yasal önermelerden türetmenin mümkün olması gerekir.
3. Hukukun, yasal önermelerin boşluksuz bir sistemi olmaya eğilim göstermesi veya en azından böyle görülen bir sistem olması gerekir.
4. Boşluksuz yasal sistem, tüm toplumsal eylemlere uygulanabilir olmalıdır.

Weber şu düşünceyi benimser göründü; tarih, hukukun, normların bir kültürel sisteminden, biçimsel yasaların daha fazla yapılaşmış bir sistemine evrildiğini görmüştür. Bu doğru olduğu halde Weber, eyleyenin bağımsız önemini tümüyle unutmayacak kadar iyi bir sosyologdu. Bunun bir nedeni, Weber'in (1921/1968:754-755), eyleyenleri, hukukun ortaya çıkışı ve ondaki değişim için son derece önemli görmesidir. Bununla birlikte, Weber'in bu alandaki eserlerinin en önemli boyutu -bu tartışmanın amaçlarına yönelik- hukukun, Batıda rasyonelleşmenin genel sürecinin ne ölçüde parçası olarak görüldüğüdür.

Siyasa Siyasal sistemin rasyonelleşmesi, hukukun rasyonelleşmesiyle ve en sonunda, toplumsal sistemin tüm öğelerinin rasyonelleşmesiyle yakından bağlantılıdır. Örneğin Weber, siyasal yapı daha rasyonel hale geldikçe onun, hukuk içindeki rasyonel olmayan öğeleri sistematik olarak ortadan kaldırmasının daha muhtemel olduğunu ileri sürdü. Rasyonel bir siyasa, rasyonel olmayan bir yasal sistemle birlikte işlemez ve tersi de doğrudur. Weber, siyasal liderlerin, hukuku rasyonelleştirmeye yönelik bilinçli bir politika izlediklerine inanmadı; aksine onları, giderek daha rasyonel hale gelen kendi yönetim araçlarının gereksinimleri bu yönde davranmaya zorlar. Weber bir kez daha eyleyenlerin, yapısal (devlet) ve kültürel (rasyonelleşme) kuvvetler tarafından zorlandıkları şeklindeki görüşü kabul etmiştir.

Weber, siyasayı, "toplumsal eylemleriyle, bir toprak parçası ve kişilerin onun içindeki davranışını, normalde ordu kuvveti de dâhil fiziksel kuvvete başvurmaya hazır olma vasıtasıyla katılanların egemenliği altına sokmayı amaçlayan bir topluluk" olarak tanımladı (1921/1968:901). Siyasanın bu tipi, ne heryerde ne de her zaman

varolmuştur. O, düşmanlara karşı silahlı savunma görevinin, ev, komşuluk birliği, ekonomik grup ve benzerine yüklendiği bir durumda müstakil bir oluşum biçiminde varolmaz. Weber açıkça, siyasayı, toplumsal bir yapı olarak gördüğü halde o, kendisinin buradaki düşüncesiyle kendisinin bireysel eylem yönelimlerinin bağlantısını kurmada daha dikkatliydi. Ona göre modem siyasal birlikler, üyelerinin onlara tanıdığı saygınlığa dayanır.

Weber her zamanki stratejisiyle aynı biçimde, siyasanın gelişiminin izini sürmek için ilkel duruma geri döndü. O, şiddete dayalı toplumsal eylemin, başlangıçtan beri varolduğunu açığa kavuşturdu. Bununla birlikte ilk toplumlarda meşru şiddetin tekeli ve rasyonel düzeni bulunmuyordu, bu durum ancak yüzyıllar içinde ortaya çıktı. İlkel toplum sadece şiddet üzerinde rasyonel denetimden yoksun değildir aynı zamanda modem devletin diğer temel işlevleri ya tümüyle yoktur ya da rasyonel bir tarzda düzenlenmez. Yasama, polis, adalet, yönetim ve askeriye gibi işlevler bunlara dâhil edilebilir. Batıda siyasanın gelişimi, bu işlevlerin giderek daha fazla farklılaşmasını ve ayrıntılı hale gelmesini kapsar. Ancak en önemli adım, tek. egemen, rasyonel olarak düzenlenmiş bir devlet içinde bu işlevlerin geri plana itilmesidir.

Kent Weber, Batıda kentin gelişimiyle de ilgilendi. Kent, feodal düzene bir alternatif ve içinde modem kapitalizmin daha genel olarak rasyonelliğin gelişebildiği bir ortam sağladı. O, bir kenti, şu özelliklere sahip olarak tanımladı:

1. O, görece kapalı bir sistemdir.
2. O, görece büyüktür.
3. Onun, bir pazaryeri vardır.
4. Onun kısmi siyasal özerkliği vardır.

Birçok toplumda birçok kent, bu özelliklere sahip olduğu halde Batı kentleri, rasyonel olarak örgütlenmiş bir pazaryeri ve siyasal yapıdan oluşan, kendine özgü rasyonel bir özellik geliştirmiştir.

Weber, kentin rasyonel biçimini niçin geliştirmediklerini belirlemek amacıyla çeşitli başka toplumları inceledi. O, Çin'de geleneksel toplum ve Hindistan'da kast sistemi gibi bariyerlerin, bu tür bir kentin ortaya çıkışını engellediği sonucuna vardı. Ancak Batıda birtakım rasyonelleştirici kuvvetler, modem kenti yaratmak için biraraya geldi. Örneğin bir kentin gelişimi, görece rasyonel bir ekonomi gerektirir. Ancak elbette tersi de doğrudur: rasyonel bir ekonominin gelişimi, modem kenti gerektirir.

Sanat Biçimleri Weber'in düşüncesi hakkında bir derinlik hissi vermek için çeşitli sanat biçimlerinin rasyonelleşmesi hakkındaki eserleriyle ilgili bazı açıklamalara gerek duyulmaktadır. Örneğin Weber (1921/1958), Batıda müziğin kendine özgü rasyonel bir doğrultuda gelişme gösterdiğini düşündü. Müziksel yaratıcılık, kapsamlı ilkeler temelinde rutin prosedürlere indirgenir. Batı dünyasında müzik, "müziksel üretim süreci, bilinen vasıtalar, etkili araçlar ve anlaşılabilir kurallarla işleyen hesaplanabilir bir uğraş haline gelecek şekilde dönüşüm'' geçirmiştir (Weber, 1921/1958:1i). Rasyonelleşme süreci, içinde meydana geldiği kurumlarda gerilim yaratır, bu gerilim hiçbir yerde müzikte olduğundan daha fazla dikkat çekici değildir. Sonuçta, müziğin, ifadesel esnekliğin bir arenası olduğu varsayılır ancak o, giderek daha fazla rasyonel ve en nihayetinde matematiksel bir sisteme indirgenmektedir.

Weber (1904-1905/1958), başka sanat biçimlerinde benzer bir gelişme görür. Örneğin, Weber, resim alanında şunu vurguladı; "çizgilerin ve mekânsal bakış açısının rasyonel olarak kullanımı -bunu, Rönesans bizim için oluşturdu" (1904-1905/1958:15). Mimaride "Baskıyı dağıtmanın ve tüm biçimlerin mekânlarına çatı kaplamanın bir aracı olarak ve hepsinden önemlisi büyük abidevi binaların inşasıyla ilgili ilkeler olarak Gotik kubbenin rasyonel kullanımı ve Orta Çağımızın yarattığı gibi heykel ve resmi içine alan bir *biçimin* kurulması, [dünyada] başka yerlerde meydana gelmez" (Weber, 1904-1905/1958:15).

Buraya kadar Weber'in toplumsal yaşamın çeşitli boyutlarında rasyonelleşme üzerine fikirlerini incelemeye epeyce yer ayırdık. Weber hiçbir yerde açıkça bu şekilde söylemediği halde ben, onun, rasyonelliğin kültürel düzeyindeki değişimlerin, yapılarda olduğu kadar modem dünyanın bireysel düşünceleri ve eylemlerinde de değişimlere yol açtığı şeklindeki görüşü benimsediğine inanmaktayım. Rasyonelleşme süreci, somut fenomenlerin üzerinde yalnız başına yüzmeye terk edilmez yani o, çeşitli toplumsal yapılar içinde ve bireylerin düşünceleri ve eylemeleri içinde bulunur. Biraz farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, kilit nokta, rasyonelliğin kültürel sisteminin, Weber'in eserlerinde nedensel bir öncelik konumunu işgal ettiğidir. Bu, Weber'in din ile ekonomi arasındaki ilişki -daha özel olarak, din ile kapitalist bir ekonominin gelişimi veya gelişiminin olmayışı- hakkındaki çalışmalarına bakarak hâlâ başka bir biçimde gösterilebilir.

Din ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı

Weber, yaşamının çoğunu dini araştırarak geçirdi -dindışı olmasına veya bir keresinde kendisini betimlediği gibi "dinsel olarak uyumsuz" olmasına karşın veya böyle olması nedeniyle (Gerth ve Mills, 1958:25). Onun ağır basan ilgilerinden biri, dünyadaki çeşitli dinler arasındaki ilişki ve kapitalist bir ekonomik sistemin sadece Batıda gelişmesiydi (Schlucter, 1996). Bu çalışmanın büyük bir kısmı, toplumsal-yapısal ve kültürel düzeylerde yapıldı; Kalvinistler, Budistler, Konfuçyüsçüler, Yahudiler, Müslümanlar (Nafassi, 1998; B. Tumer, 1974) ve diğerlerinin, toplumsal yapılar ve toplumsal kurumlardaki değişimlerden etkilendiklerinin savunulduğu açıktır. Weber, öncelikle, dünyadaki dinlerin fikirlerinin sistemleriyle, kapitalizmin "ruhu"yla ve normların ve değerlerin modem bir sistemi olarak rasyonelleşmeyle ilgilendi. O, dünyadaki dinlerin yapılarıyla, içinde toplumların varoldukları ve rasyonelleşmeyi kolaylaştıran veya engelleyen çeşitli yapısal bileşenlerle ve kapitalizmin ve dünyanın geri kalanının yapısal boyutlarıyla da çok ilgilendi.

Weber'in din ve kapitalizm üzerine çalışmaları, geniş kapsamlı kültürlerarası tarihsel araştırmaları kapsamıştır; o, burada ve başka yerlerde karşılaştırma!ı-tarihsel sosyoloji yapmıştır (Kalberg, 1997). Freund (1968:213) bu araştırmada bulunan karmaşık iç ilişkileri şöyle özetledi:

1. Ekonomik güçler, Protestanlığı etkiledi.
2. Ekonomik güçler, Protestanlığın dışındaki dinleri (örneğin, Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve Taoculuk) etkiledi.
3. Dinsel fikir sistemleri, bireysel düşünceleri ve eylemleri -daha özel olarak ekonomik düşünceler ve eylemler- etkiledi.
4. Dinsel fikir sistemleri, dünya genelinde etkili olmuştur.

5. Dinsel fikir sistemlerinin (özellikle Protestanlığın), ekonomik alanı ve neredeyse diğer her kurumu rasyonelleştirmeye yardımcı olmada Batıda eşsiz etkisi olmuştur.

Bunlara şunu da ekleyebiliriz:

6. Batı dışı dünyada dinsel fikir sistemleri, rasyonelleşmeye çok kuvvetli yapısal engeller oluşturmuştur.

Weber, dinsel etmene büyük önem vermekle eşzamanlı olarak kendisinin Marx'ın eserleriyle ilgili imgesini inşa ettiği ve bu imgeyi eleştirdiği görünür. Marx gibi Weber de öncelikli büyük-ölçekli sistemlerin birbiriyle ilişkilerinin karmaşık bir modeliyle çalıştı: "Weber'in sosyolojisi, bir toplumsal yapıyı oluşturan kurumsal düzenlerin ilişkilerini kavramaya yönelik ortak çaba açısından Marx'ın düşüncesiyle ilişkilidir" (Gerth ve Mills, 1958:49). Aslında Weber'in Marx'la yakınlıkları, çoğu zaman kabul edildiğinden daha büyüktür. Weber, özellikle kariyerinin ilk döneminde dinsel fikirlere öncelik vermesine karşın o, daha sonra, fikir sistemlerinin değil maddi güçlerin büyük öneminin olduğunu düşünmeye başladı (Kalberg, 1985:61). Weber'in söyledği gibi, "Fikirler değil maddi ve fikirsel çıkarlar, insanların eylemini doğrudan yönetir: Ancak çoğu kez, 'fikirlerin yarattığı 'dünya imgeleri', demiryolu makasçıları gibi, eylemin çıkar dinamiği tarafından üzerinde itildiği ray hattını belirlemiştir" (aktaran Gerth ve Mills, 1958:280).

Kurtuluş Yollan

Weber (1921/1963), dünyadaki dinler ile ekonomi arasındaki ilişkiyi çözümlerken, kurtuluşun yollarının bir tipolojisini geliştirdi. *Zevkten arınmacılık (asceticism*), dinselliğin ilk kapsayıcı tipidir ve o, eyleme yönelimi, dünya zevklerini insanların kendilerine yasaklamaya bağlı kalmalarını birleştirir. Zevkten arınmacı dinler, iki alt tipe ayrılır. *Öteki dünyaya yönelik zevkten arınmacılık,* taraftarların seküler dünya içinde çalışmamalarını ve onun ayartmalarına karşı savaşmalarını emreder (Kalberg, 2001). *İç dünyaya yönelik zevkten arınmacılık,* Weber'in daha fazla ilgisini çekti çünkü o, Kalvinizmi kapsıyordu. Böyle bir din, dünyayı reddetmez; bunun yerine, üyelerinin dünya içinde çalışmalarına ısrar eder böylece onlar, kurtuluşu veya en azından onun işaretlerini bulabilir. Buradaki özgün amaç, üyelerin yaşam tarzları, düşünce ve eylemlerinin sıkı, yöntemli denetimidir. Üyelerin, etik olmayan, estetik ve seküler dünyaya duygusal tepkilerine bağlı olan her şeyi reddetmeleri istenir. İç dünyaya yönelik zevkten arınmacılar, kendi davranışlarını sistematikleştirmeleri için teşvik edilirler.

Zevkten arınmacılığın her iki tipi, eylemin bir tipini ve kendini-yadsımayı kapsar, *mistisizm,* derin düşünce, duygu ve eylemsizliği kapsar. Weber, mistisizmi zevkten arınmacılıkla aynı biçimde alt tiplere ayırdı. *Diinyayı-reddeden mistisizm,* dünyadan tamamen kaçışı kapsar. *İç diinyay'a yönelik mistisizm,* dünyanın anlamını kavramaya yönelik derin düşünce çabalarına yol açar ancak bu çabalar, başarısız olmak zorundadır çünkü dünyanın, bireysel kavrayışın ötesinde olduğu düşünülür. Her halükarda hem mistisizm hem de dünyayı-reddeden zevkten arınmacılık tipleri, kapitalizmin ve rasyonelliğin gelişimini engelleyen fikir sistemleri olarak görülebilir. Bunun tersine, iç dünyaya yönelik zevkten arınmacılık, Batıda bu olguların gelişimine katkıda bulunan normlar ve değerlerdir.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nda (1904-1905/1958), zevkten annmacı Protestanlığın -öncelikle Kalvinizmin- kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışı üzerindeki etkisini inceledi (Breiner, 2005; H. Jones, 1997). Bu eser, dünyanın çoğu yerinde din ile modem kapitalizm arasındaki ilişkinin izini süren daha geniş bir araştırmanın yalnızca küçük bir parçasıdır.

Weber, özellikle çalışmasının sonuna doğru kendisinin en genel ilgisinin, Batının kendine özgü rasyonelliğinin ortaya çıkışı olduğunu açığa kavuşturur. Özgür emeği rasyonel örgütlemesi, açık pazarı ve rasyonel muhasebe sistemiyle birlikte kapitalizm, gelişen sistemin sadece bir bileşenidir. O, kapitalizmin, rasyonelleşmiş bilim, hukuk, siyaset, sanat, mimari, edebiyat, üniversiteler ve siyasayla doğrudan bağlantısını kurdu.

Weber, Protestan ahlakının fikir sisteminin, kapitalist sistemin yapılarıyla doğrudan bağlantısını kurmadı; bunun yerine Protestan ahlakının başka bir fikirler sistemi olan "kapitalizmin ruhu"yla bağlantısını kurmaktan memnundu. Başka bir ifadeyle bu eserde iki fikirler sisteminin bağlantısı kurulmaktadır. Kapitalist ekonomik sistemin maddi dünyayla bağlantıları kesinlikle ele alındıkları ve gösterildikleri halde onlar, Weber'in öncelikli ilgisi değildir. Dolayısıyla, *Protestan Ahlakı,* modem kapitalizmin ortaya çıkışı hakkında değildir ancak modem rasyonel kapitalizmin (ilk dönemlerden beri kapitalizmin bazı çeşitleri varolmuştur) genişlemesini ve ekonomiyi egemenliği altına almasını en sonunda sağlayan kendine özgü bir ruhun kökeni hakkındadır.

Weber, kapitalizmin niçin onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Batıda ortaya çıktığıyla ilgili alternatif açıklamaları inceleyerek ve reddederek başladı (bu konuda alternatif bir görüş için bkz. R. Collins, 1997a). Maddi koşulların o dönemde uygun olduğu için kapitalizmin ortaya çıktığını ileri sürenlere Weber, başka dönemlerde de olgun maddi koşulların bulunduğu ancak kapitalizmin ortaya çıkmadığı cevabını verdi. Weber, kapitalizmin gelişiminin nedeninin, basitçe, kazanmacı içgüdü olduğu şeklindeki psikolojik kuramı da reddetti. Ona göre, bu tür bir içgüdü her zaman varolmuş ancak başka durumlarda kapitalizm üretmemiştir.

Weber'in Protestanlığın önemine ilişkin görüşlerine yönelik kanıtlar, karışık dinsel sistemleri olan ülkelerin incelenişiyle bulunur. O, bu ülkeleri irdelerken, ekonomik sistemin öncülerinin -iş öncüleri, sermaye sahipleri, üst-düzeyde nitelikli emek ve teknik olarak ve ticari olarak daha ileri personel- tümünün ağırlıklı olarak Protestan olduklarını keşfetti. Bu durum, Protestanlığın, bu mesleklerin seçiminde önemli bir neden olduğunu ve tersine diğer dinlerin (örneğin, Roma Katolikliği), bireyleri bu mesleklere yönelten fikir sistemleri üretmeyi başaramadıklarını ortaya koydu..

VVeber'e göre kapitalizmin ruhu, basitçe ekonomik açgözlülükle tanımlanmaz; birçok açıdan tam tersidir. O, ahlaki ve etik bir sistem, diğer şeyler arasında ekonomik başarıyı vurgulayan bir ethostur. Aslında o, kar etmeyi, Batıda kritik olan bir ethosa dönüştürmekti. Başka toplumlarda, kar peşinden koşma, en azından kısmen açgözlülük tarafından güdülenen bireysel bir edim olarak görüldü. Dolayısıyla o, birçokları tarafından ahlaki olarak kuşkulu görüldü. Bununla birlikte Protestanlık, kar peşinde koşmayı ahlaki bir savaşa dönüştürmede başarılı oldu. Bu, kar etme amacının daha önce görülmemiş ölçüde büyümesine ve en sonunda kapitalist sisteme yol açan ahlak sisteminin onaylanmasıydı. Weber, kuramsal düzeyde bir ethosla (Protestanlık) bir diğeri (kapitalizmin ruhu) arasındaki ilişkiyi ele aldığını vurgulama yoluyla çözümle-

meşini öncelikle fikirlerin sistemleri düzeyinde tutabildi.

Kapitalizmin ruhu, birbiriyle ilişkili birtakım fikirleri kapsayan normatif bir sistem olarak görülebilir. Örneğin, onun amacı, "rasyonel olarak ve sistematik olarak kârı amaçlayan bir tutum" aşılamaktır (Weber, 1904—1905/1958:53). Buna ek olarak o, yaşamın hazlanndan sakınmayı vaaz eder: "İşinde çalışkan bir insan gördün mü? O, kralların huzuruna çıkmalıdır" (Weber, 1904-1905/1958:53). Kapitalizmin ruhuna, "zaman paradır", "çalışkan olun", "sade olun", "dakik olun", "adil olun" ve "para kazanmak, kendi içinde meşru bir amaçtır" gibi fikirler de dahildi. Hepsinden önemlisi, zenginliklerini durmadan artırmalarının insanların görevi olduğu fikri bulunmaktadır. Bu, kapitalizmin ruhunu, bireysel ihtiras alanının dışına, etik bir zorunluluk kategorisi içine alır. Wcber, Çin, Hindistan, Babil ve klasik dünyada ve Orta Çağlarda kapitalizmin bir tipinin varolduğunu kabul ettiği halde bu tip, öncelikle "bu özel ethostan" yoksun olduğu için Batı kapitalizminden farklıydı (1904-1905/1958:52).

Weber, basitçe, bu etik sistemi betimlemekle değil aynı zamanda onun türevlerini açıklamakla da ilgilendi. O, Protestanlığın özellikle Kalvinizmin, kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışı için son derece önemli olduğunu düşündü. Kalvinizm, artık, bu ekonomik sistemin devam etmesi için gerekli değildir. Aslında, sekülerliği belirgin olan modem kapitalizm birçok anlamda Kalvinizme ve genel olarak dine karşıttır. Bugün kapitalizm, normlar, değerler, pazar, para ve yasaları birleştiren gerçek bir oluşum haline gelmiştir. Durkheim'ın ifadeleriyle o, bireyin dışında olan ve onu zorlayan bir toplumsal olgu haline gelmiştir. Weber'in belirttiği gibi:

> Kapitalizm bugün bireyin, içine doğduğu ve en azından bir birey olarak ona kendisini, onun içinde yaşamak zorunda olduğu, şeylerin değiştirilemez bir düzeni olarak sunan uçsuz bucaksız kozmostur. O, piyasa ilişkilerinin sistemine dâhil olduğu sürece bireyi, eylemin kapitalist kurallarını onaylamaya zorlar.
>
> (Weber, 1904-1905/1958:54)

Burada son derece önemli başka bir nokta, Kalvinistlcrin, bilinçli olarak kapitalist bir sistem yaratmaya çalışmadıklarıdır. NVeber'in görüşünde kapitalizm, Protestan ahlakının *beklenmeyen bir sonucuydu* (Cherkaoui, 2007). Beklenmeyen sonuçlar kavramının NVeber'in eserlerinde büyük önemi vardır çünkü o, bireylerin ve grupların eylemleriyle niyetlendikleri şeyin, çoğu zaman onların niyetleriyle çelişen bir dizi sonuca yol açtığına inandı. Weber, bu noktayı açıklamadığı halde bu nokta onun şu görüşüyle ilişkili görülür; insanlar, toplumsal yapıları yaratırlar ancak bu yapılar kısa zamanda kendi bağımsız varlıklarına kavuşurlar ve üzerlerinde yaratıcılarının çok az denetimleri olur veya hiç denetimleri olmaz. İnsanlar, yapılar üzerinde denetimden yoksun oldukları için bu yapılar tümüyle beklenmeyen çeşitli doğrultularda serbestçe gelişme gösterirler. Webcr'in düşünce çizgisi,Arthur Mitzman'ı (1970), NVeber'in bir şeyleşme sosyolojisi oluşturduğunu ileri sürmeye yöneltti. Marx ve Weber'in kapitalizm çözümlemelerinde gösterdikleri gibi şeyleşmiş toplumsal yapılar, beklenmeyen doğrultularda serbestçe hareket ederler.

Kalvinizm ve Kapitalizmin Ruhu Kalvinizm, NVeber'in en çok ilgilendiği Protestanlık biçimiydi. Kalvinizmin bir özelliği, sadece az sayıda insanın kurtuluş için seçildiği fikriydi. Buna ek olarak Klavinizm, yazgı fikrine gerek duymuştur; insanların ya kurtulmuşlar ya da lanetlenmişler arasında olmaları, onların yazgılarında vardı. Bu yaz-

gıyı etkilemek için bireyin veya dinin bir bütün olarak yapabileceği hiçbir şey yoktu. Yine de yazgı fikri, insanları, kurtulmuşlar arasında olup olmadıkları konusunda belirsiz bıraktı. Kalvinistler bu belirsizliği azaltmak için bir kişinin kurtulmuş olup olmadığıyla ilgili belirtiler olarak *işaretlerin* kullanılabileceği fikrini geliştirdi. İnsanların çok çalışmaları teşvik edildi çünkü çalışkan olduklarında, ekonomik başarı içinde bulunan kurtuluşun işaretlerini göreceklerdi. Kısaca Kalvinistin, yoğun, dünyaya yönelik etkinliğe girmesi ve bir "meslek insanı" olması teşvik edildi.

Bunun birlikte yalıtılmış eylemler yeterli değildi. Bir ahlak olarak Kalvinizm, bütünleştirilmiş bir etkinlikler halkasını özellikle iş etkinliklerini kapsayan öz-denetim ve sistematikleştirilmiş bir yaşam tarzını gerektiriyordu. Bu, bireyleri, belirli günahların karşılığını ödemek için ve kendilerinin kurtuluş şanslarını artırmak için fırsat ortaya çıktıkça basitçe, yalıtılmış eylemlere girmeye yönlendiren Orta Çağın Hıristiyan idealine tersti. "Kalvinizmin Tanrısı, inananlardan tek tek iyi işler değil birleşik bir sistemin içinde birleştirilmiş iyi işlerden oluşan bir yaşam istiyordu" (Weber, 1904-1905/1958:117). Kalvinizm, etik bir sistem ve en sonunda yeni oluşan kapitalistlerden oluşan bir grup insanı üretti. Kalvinizm, "ağır başlı, orta-sınıf, kendi kendini yetiştirmiş insana en üst ahlaki değeri veriyordu" (Weber, 1904-1905/1958:163). Weber, Kalvinizm üzerine kendi görüşünü ve onun kapitalizmle ilişkisini düzgün bir şekilde şöyle özetledi:

> Zevkten armmacılığın en üst araçları ve aynı zamanda yeniden doğuşun ve sahici inancın en kesin ve en belirgin kanıtı olarak dünyaya yönelik bir çağrı içinde dinlenmeksizin, sürekli, sistematik olarak yapılan işin dinsel olarak değerlendirilişi, kapitalizmin ruhunun... büyümesinin en güçlü anlaşılabilir aracı olmuştur.
>
> (Weber, 1904-1905/1958:172)

Kalvinizmin, kapitalizmin ruhuyla genel bağlantısına ek olarak, bazı daha spesifik bağlantıları vardır. Birincisi, daha önce değinildiği gibi kapitalistler, kendi ekonomik çıkarlarının amansızca peşine düşerler ve bu şekildeki çabaları yalnızca öz-çıkar değil aynı zamanda aslında onların ahlaki görevleriydi. Bu, sadece, iş alanında daha önce görülmemiş acımasızlığa olanak tanımadı aynı zamanda bu eylemleri öz-çıkara indirgeyemeyecek potansiyel eleştirmenleri susturdu. İkincisi, Kalvinizm, ortaya çıkmakta olan kapitaliste, "işlerine, tanrının istediği bir yaşam amacına sarılır gibi sarılan ağır başlı, dürüst ve genellikle çalışkan işçiler" sağladı (Weber, 1904-1905/1958:117). Doğmakta olan kapitalist, bu tür bir işgücüyle, sömürü düzeyini daha önce görülmemiş derecelere çıkardı. Üçüncüsü, Kalvinizm, kapitaliste "bu dünyanın mallarının eşitsiz dağılımının, İlahi Takdirin özel bir tertibi olduğu şeklinde rahatlatıcı güvenceler" verme yoluyla eşitsiz bir tabakalaşma sistemini meşrulaştırdı (Weber, 1904-1905/1958:117).

Rasyonelleşmiş dünyanın tüm boyutlarıyla ilgili olduğu gibi Weber'in kapitalist sistemle ilgili de çekinceleri oldu. Örneğin, o, kapitalizmin, "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz zevk düşkünleri" üretmeye eğilimli olduğunu; "bu hiçliğin, daha önce asla ulaşılmamış bir uygarlık düzeyini elde etmiş olduğunu zannettiğini" belirtti (VVeber, 1904-1905/1958:182).

Weber, *Protestan Ahlakı'nda*, Kalvinizmin kapitalizmin ruhu üzerindeki etkisine odaklandığı halde o, toplumsal ve ekonomik koşulların, din üzerinde karşılıklı etkisinin olduğunun pekâlâ farkındaydı. O, bu kitapta bu tür ilişkileri ele almamayı yeğledi

ancak kendi amacının, Mandstlere atfettiği tek-yönlü maddeci açıklamanın yerine tek-yönlü tinselci yorumu geçirmek olmadığını açığa kavuşturdu. (Aynısı, Rus Devrimi üzerine denemeleri dâhil onun diğer eserlerinin çoğu için de geçerlidir; bkz. Wells ve Baehr, 1995:22.) Kalberg'in (1996) belirttiği gibi *Protestan Ahlakı*, çağdaş sosyoloji kuramının kalbinde olmaya başlayan çok sayıda konuyu ortaya koymaktadır.

Eğer Kalvinizm, Batıda kapitalizmin ortaya çıkışında nedensel etmenlerden biri olduysa şu soru akla gelir: Kapitalizm niçin başka toplumlarda ortaya çıkmadı? Weber, bu soruyu yanıtlamaya çabalarken kapitalizmin ortaya çıkışının tinsel ve maddi engellerini inceledi. Weber'in bu engelleri iki toplum -Çin ve Hindistan- açısından çözümlemesine kısaca bakalım.

Çin'de Din ve *Kapitalizm*

Weber'in Batı ile Çin arasında karşılaştırma yapmasının meşru olmasına olanak tanıyan son derece önemli bir varsayım, her ikisinin de kapitalizmin gelişmesi için öngerekliliklere sahip olduğudur. Çin'de aşırı kazanmacılık ve ilkesiz rekabet geleneği vardı. Büyük sanayi ve halk arasında çalışmaya yönelik muazzam bir kapasite bulunuyordu. Güçlü loncalar vardı. Nüfus büyüyordu. Ve kıymetli metallerde sabit bir büyüme vardı. Bu ve başka maddi öngerekliliklere sahip olan Çin'de kapitalizm niçin ortaya çıkmadı? Daha önce belirtildiği gibi Weber'in genel yanıtı, Çin'de toplumsal, yapısal ve dinsel engellerin, kapitalizmin gelişimini engellediğidir. Bu, Çin'de kapitalizmin tamamen bulunmadığını söylemek değildir (Love, 2000). Yüksek oranlarda kârı amaçlayan tefeciler ve satıcılar vardı. Ancak bir piyasanın yanında rasyonel kapitalist sistemin çeşitli diğer bileşenleri yoktu. Weber'in görüşünde, Çin'in ilkel kapitalizmi, "rasyonel ekonomik şirket girişimlerinin gelişimine karşıt bir doğrultuya işaret ediyordu" (1916/1964:86).

Yapısal Engeller Weber, Çin'de kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki çeşitli yapısal engelleri sıraladı. Weber'in Batı ile Çin arasında karşılaştırma yapmasının meşru olmasına olanak tanıyan son derece önemli bir varsayım, her ikisinin de kapitalizmin gelişmesi için öngerekliliklere sahip olduğudur. Birincisi, tipik Çin topluluğunun yapısıydı. Onu kardeşler biçimindeki sıkı akrabalık bağları birarada tutuluyordu. Kardeşler, onları gelenekselciliğin kaleleri yapan yaşlılar tarafından yönetiliyordu. Kardeşler, kendine-yeten oluşumlardı ve başka kardeşlerle çok az ilişki vardı. Bu durum, küçük, sarmalanmış toprak sahipliği ve pazara değil eve-dayalı bir ekonomiyi cesaretlendirdi. Toprağın küçük parçalara bölünmesi, önemli teknolojik gelişmelerin önüne geçti çünkü büyük ölçekli ekonomiler olanaksızdı. Tarımsal üretim, köylülerin elinde, endüstriyel üretim, küçük-ölçekli zanaatkârların elinde kaldı. Batı kapitalizminin merkezleri haline gelecek olan modem kentlerin gelişmeleri engellendi çünkü halk, kardeşlere bağlılıklarını sürdürdüler. Kardeşlerin özerkliği nedeniyle merkezi hükümet, bu birimleri asla etkili olarak yönetemedi veya onları birleşik bir bütün içinde biçimlendirmedi.

Çin devletinin yapısı, kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki ikinci engeldi. Devlet, büyük ölçüde patrimonyaldi ve gelenek, ayrıcalık ve iltimasla yönetiliyordu. Weber'in görüşünde, endüstriyel gelişme için gerekli olan yönetim ve hukuksal yaptırımın rasyonel ve hesaplanabilir bir sistemi varolmadı. Ticareti kapsayan çok az

biçimsel yasa vardı, merkezi bir mahkeme yoktu ve yasal biçimcilik reddediliyordu. Yönetimsel yapının, bu irrasyonel tipi, kapitalizmin ortaya çıkışına bir engeldi, Weber'in açıklık getirdiği gibi: "Endüstriyel alanda sermaye yatırımı, bu tür rasyonel olmayan yönetime çok duyarlıdır ve devlet mekanizmasının sabit ve rasyonel işleyişini hesaplama olanağına çok bağlıdır" (1916/1964:103). Devletin genel yapısına ek olarak birtakım daha spesifik bileşenleri, kapitalizmin gelişimine karşı hareket etti. Örneğin bürokratik yönetimin görevlilerinin onları, kapitalizme muhalif yapan yerleşik maddi çıkarları vardı. Görevliler çoğu zaman görevleri kar etmek için satın aldılar ve bu tür bir yönelim zorunlu olarak yüksek derecede bir verimliliğe yol açmadı.

Kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki üçüncü yapısal engel, Çince dilinin doğasıdır. Weber'e göre o, sistematik düşünceyi zorlaştırarak rasyonelliğe engel oldu. O, büyük ölçüde, "resimsel" ve "betimleyici" alanda kaldı. Entelektüel düşünce, büyük ölçüde kıssalar biçiminde kaldığı için mantıksal düşünce de engellenmiştir ve bu, bilginin birikimsel bir bütününün gelişimi için bir zemin sağlamaktan uzaktı.

Kapitalizmin ortaya çıkışının önünde başka yapısal engeller olduğu halde (örneğin, savaşların veya denizaşırı ticaretin olmadığı bir toplum) kilit bir etmen, gerekli "zihniyet"in yokluğu, gereksinim duyulan fikir sisteminin olmayışıydı. Weber, Çin'de dinsel fikirlerin iki egemen sistemini -Konfüçyüsçülük ve Taoizm- ve her ikisinin, kapitalizmin ruhunun gelişimine engel olan özelliklerini inceledi.

Konfüçyüsçülük Konfuçyüsçü düşüncenin temel karakteristiği, görev için ve toplumsal statü için bir öngereklilik olarak edebi eğitim üzerindeki vurgusuydu. Bir kişinin, yönetici tabakada bir konum edinmesi için edebiyatla ilgilenenlerden (literati) biri olması zorunluydu. Hiyerarşide yukarıya doğru hareket etmek, sözkonusu görev için gereken teknik bilgiyi değil edebi bilgiyi ölçen bir fikirler sistemine dayanıyordu. Değerli görülen ve ölçülen şey, bireyin zihninin, kültürde derinleşip derinleşmediği ve kültürlü bir insana uygun düşünce biçimleriyle şekillenip şekillenmediğiydi. Weber'in ifadesiyle, Konfüçyüsçülük, "yüksek derecede kitaba dayalı edebi eğitim"i cesaretlendiriyordu. Bu sistem tarafından üretilen literati, yönetimin fiili çalışmasını, kendilerinin altında, altta yer alanlara yüklenen önemsiz görevler olarak görmekteydi. Bunun yerine, literati, zeki kelime oyunları, edebi söz ve klasik alıntılara gönderme yapmayı amaç edinir -tamamıyla edebi bir entelektüellik türü. Bu tür yönelimi olan literatinin niçin ekonominin durumuyla veya ekonomik etkinliklerle ilgilenmediklerini anlamak kolaydır. Konfüçyüsçülerin dünya görüşü, en sonunda, devletin politikası haline geldi. Sonuç olarak Çin devleti, ekonomiyi ve toplumun geri kalanını rasyonel olarak etkilemekle ancak minimum düzeyde meşgul oldu. Konfuçyüsçüler, sadece kendilerinin devlet görevlileri olarak çalışabileceklerini anayasal bir karar haline getirerek ve Konfuçyüsçü lüğün rakiplerinin (örneğin burjuvazi, kâhinler ve rahipler) yönetim işlerinde bulunmaları engellenerek etkilerini sürdürdüler. Aslında, imparatorun bu kuraldan sapmaya cüret etmesi, onun felaketle oynaması ve potansiyel çöküşü olarak düşünülürdü.

Konfiiçyüsçülüğün birçok başka bileşeni, kapitalizme engel oluşturdu.O, temelde, dünyaya ve onun düzenine ve geleneklerine etik bir biçim verilişidir. Konfuçyüsçü, maddi başarı ve refahı Kalvinist gibi kurtuluşun bir işareti olarak görmekten çok şeyleri olduğu gibi kabul etmeye yöneltildi. Aslına, Konfiiçyüsçülükte bir

kurtuluş fikri yoktu ve din ile dünya arasında bu gerilimin olmayışı da kapitalizmin ortaya çıkışını engelleyici oldu. Züppe tavırlı Konfüçyüsçü, tutumluluğu reddetmeye teşvik edildi çünkü o, halk tabakasının yaşama geçirdiği bir şeydi. Püriten iş ahlakının tersine refah değerli görüldüğü halde Konfüçyüsçü bir soylunun çalışması uygun görülmüyordu. Karlı bir girişime etkin katılım, ahlaki olarak kuşkulu ve bir Konfüçyüsçünün konumuna yakışmaz görülüyordu. Bu tür bir soylu için kabul edilebilir amaç, yüksek kâr değil iyi bir konumdu. Etik, kapitalist sistemin gelişmesine yararlı olduğu kanıtlanan son derece uzmanlaşmış beceriden çok bir soylunun yeteneklerini vurguladı. Özetle Weber, Konfiiçyüsçülüğün, acımasız bir şekilde geleneğin sömürgesi haline geldiğini ileri sürdü.

Taoizm Weber, Taoizmi, içinde üstün tanrının, gerçek dünyada davranışla elde edilen bir onur olarak değil, psişik bir durum, bir ruh hali olarak düşünüldüğü mistik bir Çin dini olarak algıladı. Sonuç olarak Taoistler, dış dünyayı etkilemek için rasyonel bir biçimde çalışmıyordu. Taoizm, temelde gelenekseldi ve onun temel ilkelerinden biri "Yenilikler ortaya koymayın" idi (Weber, 1916/1964:203). Bu tür bir fikir sistemin, kapitalizm gibi geniş kapsamlı bir değişim şöyle dursun herhangi bir önemli değişimi üretmesi dahi olası değildi.

Taoizm ve Konfiiçyüsçülüğün ortak bir özelliği, hiçbirinin, üyeleri arasında onları dünyada fazlaca yenilikçi eyleme teşvik eden yeterli gerilim veya çatışma üretmemiş olmasıdır:

> Çin dindarlığı ne resmi devlet kültü açısından ne de Taoist boyutu açısından, bireyin yaşamını dinsel olarak yönlendirmek için, Püriten yönteminin temsil ettiği türden, yeterince güçlü güdüler üretmedi. Her iki din biçimi de, (belirli bir) dindar Çinlinin kendi kurtuluşu için karşısında mücadele edeceği Şeytani kuvvetin veya kötülüğün belirtilerinden dahi yoksundu.
>
> (Weber, 1916/1964:206)

Konfuçyüsçülük için geçerli olduğu gibi Taoizmde de eyleyenleri dünyayı değiştirmeye veya daha özel olarak kapitalist bir sistem kurmaya yönelten içsel bir kuvvet yoktu.

Hindistan'da Din ve *Kapitalizm*

Amaçlarımız açısından Webcr'in (1916-1917/1958) Hindistan'da din ile kapitalizm arasındaki ilişki üzerine düşüncesiyle ilgili çok kısa bir tartışma yeterli olacaktır. Weber'in bu konudaki görüşü, ayrıntıları olmasa bile, Çin örneğiyle koşuttur. Örneğin Weber, kast sisteminin yapısal engellerini tartıştı (Gellner, 1982:534). Başka şeyler arasında kast sistemi, toplumsal hareketliliğe karşı çok kuvvetli engeller oluşturdu ve o, insanların yaşamlarının en ayrıntılı yönlerini düzenlemeye eğilim gösterdi. Brahmanlarm fikir sisteminin, birtakım bileşenleri vardı. Örneğin Brahmanların, bayağı uğraşlardan uzak durmaları ve zarif bir tarz ve görgülü davranış sürdürmeleri beklenirdi. Dünyanın gündelik işlerine kayıtsızlık, Brahman dindarlığının en yüksek fikriydi. Brahmanlar, son derece edebi bir eğitim türünü de vurgulamışlardır. Brahmanlar ile Konfiiçyüsçüler arasında önemli farklılıklar olmasına karşın her birinin ethosu, kapitalizmin ortaya çıkışma karşı çok kuvvetli engeller oluşturuyordu.

Hinduizm dini, benzer fikirsel engeller ortaya koydu. Onun kilit fikri, reenkarnasyondu. Hinduizme göre bir kişi, geçmiş bir yaşantısındaki davranışından dolayı

belirli bir kastın içine doğmayı hakeder. Kastın ritüeline inançlı bağlılık aracılığıyla Hindu, gelecekteki yaşam için meziyet elde eder. Kalvinizmden farklı olarak Hinduizm, kurtuluşa, kuralları inançlı bir şekilde izleyerek ulaşılması gerektiği için gelenekseldi; özellikle ekonomik alanda yenilik, gelecekteki yaşamda daha yüksek bir kasta yol açamayacaktır. Dünyadaki etkinlik, önemli değildi çünkü dünya, geçici bir yer ve ruhsal arayışa bir engel olarak görüldü. Hinduizmle bağlantılı olan fikir sistemi, bu veya başka biçimlerde, kapitalist bir ekonomik sistem, rasyonel olarak düzenlenmiş bir toplumu yaratabilecek insan türünü üretmeyi başaramadı.

Eleştiriler

Weber'e çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. En önemlilerinden dördünü burada inceleyeceğiz. Birinci eleştiri, Weber'in *verstehen* yöntemiyle ilgilidir. Bir taraftan o, bilimsel olmayacağı için basitçe, öznel bir sezgi anlamına gelmiyordu. Diğer taraftan sosyolog, toplumsal fenomenlerin yalnızca "nesnel" anlamı olduğunu ileri süremezdi. Weber, kendi yönteminin, bu iki tercih arasında bulunduğunu ilan etti ancak o, bunun nasıl olduğunu asla tamamıyla açıklamadı (Herva, 1988). Weber'in yöntembilimindeki eksikler, onun yorumlarına dayanan anlayışlı çözümlemesini okumakla her zaman açıkça görülmez. Ancak, sosyologlar onun yöntemini kendi araştırmalarına uygulamaya çalıştıklarında bu eksikler açık hale gelir veya *verstehem* başkalarına öğretmeye çabaladıklarında daha da açık hale gelir. Açıkça, bu yöntem, sistematik ve özenli araştırmayı kapsar ancak bu araştırmayı Weber'in aydınlatıcı anlayışlarına döndürmenin büyüsü gözümüzden kaçar. Bu, bazılarını (Abel, 1948), *verstehem,* sosyolojiyle ilgili gerçek bilimsel çalışmadan önce gelen keşfin bulgusal bir işlemine havale etmeye yöneltti. Başkaları, *verstehenm* kendisinin toplumsal bir süreç olarak görülmesi gerektiğini ve başkalan hakkındaki anlayışımızın her zaman bir diyalogdan çıktığını ileri sürdüler (Shields, 1996).

İkinci eleştiri, Weber'in tümüyle kuramlaştınlmış bir makrososyolojiden yoksun olduğudur. Weber'in bireyselci yöntemi ile onun büyük-ölçekli toplumsal yapılar ve dünya-tarihsel normlar üzerinde odaklanması arasındaki çelişkiyi açımlamaya daha önce zaman ayırdık. Weber'in yönteminde sınıf, insanların, aynı ekonomik durumda toplanmalarına indirgenir. Rasyonellik, karizma ve gelenekler açısından öznel olarak algılanan meşruluk nedeniyle siyasal yapı, egemenliğin kabulüne indirgenir. Weber sınıf ve siyasal yapıların insanlar üzerinde etkilerinin olduğunu kesinlikle kabul etti -din ve rasyonelleşme gibi makro fenomenlerin yanısıra- ancak o, niyetlenilmemiş sonuçlann bir araya getirilmesi dışında, bu etkileri kuramlaştırmak için hiçbir biçime sahip değildi. Onun, bunların sistemler olarak, bireylerin haberi olmadan ve bazı durumlarda eyleyenlerin niyetini bile belirleyecek şekilde nasıl işledikleriyle ilgili bir kuramı yoktur (B. Tumer, 1981).

Weber'e yöneltilen üçüncü eleştiri, onun eleştirel bir kuramdan yoksun olduğudur. Başka bir ifadeyle başkaları Weber'in kuramının, yapıcı değişmeye yönelik fırsatları belirtmek için kullanılamayacağını söylemiştir. Bu eleştiri, Weber"in rasyonelleşme kuramının incelenmesi yoluyla gösterilebilir.

Weber, *rasyonelleşme* terimini bazı biçimlerde kullandı ancak o öncelikle iki tiple ilgilendi. Bunlardan biri, bürokrasinin gelişimi ve onun yasal otorite biçimiyle ilgilidir (bkz s. 238-s. 241). Diğeri, onun biçimsel rasyonellik adını verdiği tutumdaki öznel değişimlere işaret eder (bkz. s. 246 - s. 248). Bürokrasi ile biçimsel rasyonelliğin

kesişmesinde Weber'in niyetlenilmeyen sonuçlar olarak betimlediği şeyi görürüz. Bürokrasinin yaratılması ve biçimsel rasyonelliğin uyarlanması, rasyonelleşmenin hizmet ettiği düşünülen amaçların kendilerinin çökertilmesiyle sonuçlandı. Bu, benim, rasyonelleşmenin rasyonel olmayan sonuçlan olarak adlandırdığım şeydir. Weber'in ünlü demir kafesi, rasyonel olmayan sonuçlardan biridir. Bürokrasi ve biçimsel rasyonelliğin başlangıçta gelişmelerinin nedeni verili bir amacın (örneğin fakirlere yardım etme) elde edilmesinde onlann verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve denetimleridir. Ancak rasyonelleşme ilerledikçe başlangıçtaki amaç unutulmaya yüz tutar ve örgüt tüm enetjisini giderek artan bir şekilde, kendi başlanna amaçlar haline gelen verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve denetime verir. Örneğin, sosyal yardım bürokrasileri, başarılarını, müşterilerle "ilgilenme"lerindeki verimlilikleriyle hatta onları sosyal yardıma muhtaç olmaktan kurtarmadaki verimlilikleriyle ölçerler; bunu yapmanın, gerçekte fakirlere onların durumlarını iyileştinnek için yardım etmekle ilgili başlangıçtaki amaca hizmet edip etmediğine bakmazlar.

Weber, en çok alıntılanan pasajlarının bazılarında, örneğin demir kafes metaforunda olduğu gibi bu sürecin kaçınılmazlığını belirtir. Bununla birlikte, yukarıda tartışıldığı gibi bunu, kaçınılmaz rasyonelliğin genel evrimsel bir ardışıklığı olarak görmek yanlış olacaktır. Johannes Weiss (1987), rasyonelleşmenin sadece, kaçınılmaz olmasını istediğimiz ölçüde kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Basitçe şöyledir; dünyamız o kadar karmaşıktır ki rasyonelleşmenin verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetimi olmaksızın -bu rasyonellik kaçınılmaz olarak kendisinin özgün irrasyonelliğiyle sonuçlansa bile- herhangi bir önemli görevin yerine getirilişini kavramak zordur. Bürokrasilerin olmadığı bir dünyanın düşünü kurabiliriz ancak, "gerçek soru -entelektüel dürüstlüğün yükümlülüklerine uygun olarak-, onu elde etmek için ciddi olarak savaşıp savaşmadığımızda" (Weiss, 1987:162).

Birçok insan, kendi suç ortaklığını ihmal etmeyi ve rasyonelleşmeyi kendilerine dayatılan bir şey olarak görmeyi tercih eder. Gerçekten de Weber'e yönelik en çok alıntılanan eleştirilerden biri, onun rasyonelleşmeye karşı çıkan bir strateji ortaya koymadığıdır (Marcuse, 1971). Bürokraside (bir üniversite) çalıştığım, onlarla günlük olarak ilgilendiğim ve verimli veya yeterince öngörülebilir olmadıklarında şikayetçi olacağım için Weber'e böyle güçlü bir eleştiri yöneltme konumunda değilim. Yine de, kendi suç ortaklığımızın nedeninin bir kısmı, giderek daha fazla bürokratikleşen bir dünyaya tümüyle gelişmiş alternatiflerin olmayışıdır. Sonuç olarak bu tür bir alternatif önermediği için Weber'i eleştirmek oldukça yerindedir ve Weber'i izleyenlerin alternatif bir kuram geliştinneye çalışmaları doğrudur.

Son eleştiri, Weber'in sosyolojisinin sürekli kötümserliğidir. Weber'in bireysel anlamın merkeziliğine sıkıca inandığını, onun sosyolojik yönteminde görebiliriz; bununla birlikte onun rasyonelleşme ve egemenlik üzerine özsel eserleri, giderek daha fazla anlamsızlaşan ve büyüsü bozulan dünyada kapana kısılmış olduğumuzu göstermiştir. *Protestan Ahlakı'nm* son sayfalarını okuduktan sonra kültürümüz hakkında hâlâ iyimser düşünen herhangi bir kimsenin onları anlamadığı söylenebilir. Yalnız başına bu, Weber'e yöneltilen bir eleştiri değildir. Eğer gerçekte bir kafesteyseniz, kafesinizi gösteren birini eleştirmek öngörüsüzlüktür. Yine de, Weber'in bize alternatif sunmaya çalışmamasının yanında bazı niyetlenilmemiş sonuçların yararlı olabileceği gerçeğini de gözden kaçırdığı görülür.

Özet

Max Weber'in, çok çeşitli sosyoloji kuramları üzerinde, herhangi bir başka sosyoloji kuramcısından daha güçlü etkisi oldu. Bu etki, sofistikleştirme, karmaşıklık ve bazen de Weberci kuramın karıştırılmasına dayandırılabilir. Weber"in eserleri, sorunlarına karşın, tarihsel araştırma ve sosyolojik kuramlaştırmanın dikkat çekici bir kaynaştırılmasını temsil eder.

Bu bölüm, Weberci kuramın kuramsal kökleri ve yöntembilimsel yönelimleriyle ilgili bir tartışma ile başlamaktadır. Weber, kariyeri boyunca giderek daha fazla, tarih ve sosyolojiyi kaynaştırmaya yani tarihsel bir sosyoloji geliştirmeye çalıştı. Onun en kritik yöntembilimsel kavramlarından biri, *verstehendir.* Bu, sıklıkla, birey bilincini çözümlemek için kullanılan bir araç olmasına karşın o, Weber'in ellerinde, daha sıklıkla eyleyenler üzerindeki yapısal ve kurumsal kısıtlamaları çözümlemeye yönelik bilimsel bir araçtı. Weber'in yöntembiliminin, onun nedensellik açısından düşünme ve ideal tipler kullanma eğilimini de kapsayan başka yönleri tartışılmaktadır. Buna ek olarak onun değer ile sosyoloji arasındaki ilişkiyi çözümlemesini incelemekteyim.

Weber'in sosyolojisinin kalbi, yöntembilimsel açıklamalarda değil onun özsel sosyolojisinde bulunur. Weber, kuramlarını, toplumsal eylem ve toplumsal ilişkiler hakkındaki düşüncelerine dayandırdığı halde onun temel ilgisi, toplumun büyük-ölçekli yapıları ve kurulularıydı. Özellikle onun otoritenin üç yapısıyla (rasyonel-yasal, geleneksel ve karizmatik) ilgili çözümlemesini incelemekteyim. Rasyonel-yasal otorite bağlamında onun meşhur ideal-tipik bürokrasisiyle ilgilenmekteyim ve geleneksel ve karizmatik otoriteyi çözümlemek için o aracı nasıl kullandığını göstermekteyim. Weber'in karizma hakkındaki çalışmasına daha özel bir ilgi gösterilmektedir. Onun sadece açık bir karizma anlayışı yoktu o aynı zamanda, içinde bu tür bir yapının üretildiği süreçlerle de ilgilendi.

Weber'in toplumsal yapılar -otorite gibi- hakkındaki çalışması önemli olduğu halde onun en önemli derin kavrayışları dünyanın rasyonelleşmesi hakkındaki eserlerinde bulunur. Weber, dünyanın giderek daha fazla, rasyonelleşmenin normları ve değerlerinin egemenliği altına girdiği şeklindeki fikri açıkça belirtmiştir. Bu bağlamda Weber'in ekonomi, din, hukuk, siyasa, kent ve sanat biçimleri hakkındaki çalışmalarını tartışmaktayım Weber, rasyonelleşmenin, Batının tüm bu kurulularını istila ettiğini ileri sürdü oysa dünyanın geri kalanında bu sürecin önünde önemli engeller bulunmaktadır.

Weber'in rasyonelleşme ve çeşitli başka konular üzerindeki düşünceleri, onun din ile kapitalizm arasındaki ilişki hakkındaki eserinde gösterilmektedir. Bir düzeyde bu, fikirler (dinsel fikirler) ile kapitalizmin ruhunun gelişmesi ve en sonunda kapitalizmin gelişmesi arasındaki ilişkiyle ilgili bir dizi araştırmadır. Başka bir düzeyde bu, Batının, rasyonel ekonomik bir sistemin (kapitalizm) ortaya çıkışında kilit bir rol oynayan kendine özgü bir rasyonel dinsel sistemi (Kalvinizm) nasıl geliştirdiğiyle ilgili bir araştırmadır. Weber, içinde rasyonel ekonomik bir sistemin gelişimini engelleyen dinsel sistemleri (örneğin Konfuçyüsçülük, Taoizm ve Hinduizm) bulduğu başka toplumları da araştırdı. Weberci kurama kalıcı önemini vermeye yardımcı olan, dünyanın birçok bölgesinin tarihinin bu türden görkemli bir taranışıdır.

B Ö L Ü M 9

Georg Simmel

Bölümün Ana Hatları

öncelikli İlgiler

Birey Bilinci

Toplumsal Etkileşim (“Birliktelikler")

Toplumsal Yapılar

Nesnel Kültür

Para Felsefesi

Gizlilik: Simmel’in Sosyolojisinde Bir Ömek-Olay İncelemesi

Eleştiriler

Georg SimmeFin (1858-1918) fikirlerinin Amerikan sosyoloji kuramı üzerinde olduğu kadar genel olarak sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi, bu kitabın önceki üç bölümünde tartışılan kuramcılardan belirgin bir şekilde farklıdır (bkz. Dahme, 1990; Featherstone, 1991; Helle, 2005; Kaem, Phillips ve Cohen, 1990; Simmel hakkında ikincil yazının iyi bir gözden geçirilmesi için bkz. Frisby, 1994; Nedelmann, 2001; Scaff, 2000). Daha sonraki önemlerine karşın Marx, Durkheim ve Weber'in, yirminci yüzyılın ilk döneminde Amerikan kuramı üzerinde görece az etkisi oldu.Simmel, ilk dönem Amerikan sosyologları tarafından çok daha fazla biliniyordu (Jaworski, 1997). Simmel, bugün Comte ve Spencer gibi kalsik düşünürlerden çok daha etkili olduğu halde Marx, Durkheim ve Weber,onu gölgede bıraktı. Son yıllarda, Simmel’in en önemli eserlerinden biri olan *Para Felsefesen* in *(Philosophy of Money)* (bu eserle ilgili bir çözümleme için bkz. Poggi, 1993)artan öneminin yanısıra onun fikirleri ile toplum düşüncesindeki en önemli gelişmelerden birinin -postmodem toplum kuramı- bağlantısının kurulmasının (Weinstein ve Weinstein, 1993, 1998) bir sonucu olarak, sosyoloji kuramı üzerinde onun etkisinin arttığını görmekteyiz (Aronowitz, 1994; D. Levine, 1985, 1989, 1997; Scaff, 2000).

Öncelikli İlgiler

Burada Simmel’in sosyoloji kuramına katkıları üzerinde odaklanacağız. Bununla birlikte Simmel, öncelikle bir felsefeciydi ve onun yayınlarının birçoğu, felsefi konularla (örneğin etik) ve başka felsefecilerle (örneğin Kant) ilgilenir.

Öncelikli olarak makroskobik olan çatışma kuramına (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955) katkısı dışında Georg Simmel en fazla, küçük-grup araştırması (Caplow,

1968), sembolik etkileşimcilik ve alışveriş kuramının gelişiminde önemli bir rol oynayan bir makrososyolog olarak bilinir. Simmel'in bu alanlardaki katkılarının tümü, sosyologların, birincil biçimleri ve etkileşim tiplerini araştırmaları gerektiği şeklindeki inancını yansıtır. Robert Nisbet, Simmel'in sosyolojiye katkısıyla ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

> Simmel'in eserinin *makrososyolojik* karakteri, ona zamanlama açısından diğer öncülerden daha fazla avantaj sağlayabilir. O, insan birlikteliklerinin küçük ve samimi öğelerini küçümsemedi, o, kurumlan çözümlemesinde insanların, somut bireylerin önceliğini hiç unutmadı.
>
> (Nisbet, 1959:480)

David Frisby de benzer bir noktayı ifade eder: "Sosyolojiyi bazı psikolojik kategorilerde temellendirmesi, Simmel'in sosyolojisinin niçin sadece etkileşimciler için değil aynı zamanda sosyal psikoloji için de çekici olduğunun bir nedenidir" (1984:57; ayrıca bkz. Frisby, 1992:20-41).Bununla birlikte, Simmel'in etkileşim biçimleri hakkındaki makrososyolojik eseri, bireyler ile daha büyük toplum arasındaki ilişkilerin daha geniş bir kuramı içinde yer aldığı çoğu kez unutulur.

İlgi Düzeyleri ve Alanları

Simmel'in, çağdaş Amerikan sosyolojisinde takdir edildiğinden çok daha karmaşık ve sofistike bir toplumsal gerçeklik kuramı vardı. Tom Bottomore ve David Frisby (1978), Simmel'in eserlerinde dört ilgi düzeyi olduğunu ileri sürerler. Birincisi, toplumsal yaşamın psikolojik bileşenleri hakkındaki mikroskobik varsayımlarıdır. İkincisi, biraz daha büyük bir ölçüde kişilerarası ilişkilerin sosyolojik bileşenlerine gösterdiği ilgidir. Üçüncüsü ve en makroskobik olanı, onun kendi döneminin toplumsal ve kültürel "ruh"unun yapısı ve ondaki değişimler üzerine eseridir. Simmel sadece bu üç-katmanlı toplumsal gerçeklik imgesiyle çalışmadı, o, daha yüksek düzeylerin, daha alçak düzeylerden ortaya çıktığı şeklindeki fikri, *ortaya çıkış* (Sawyer, 2005) ilkesini benimsedi: "Daha fazla değişim, etkileşen kuvvetlerin dolaysızlığının yerine toplumsal kuvvetlerin bağımsız temsilcileri olarak görünen ve bireyler arasındaki ilişkileri kendine katan ve onlara aracı olan daha yüksek birey-üstü oluşumların yaratılmasını geçirir" (1907/1978:174). Ayrıca o, şöyle söyledi; "Eğer toplum, bağımsız bir bilimin özerk bir nesnesi olacaksa bu, ancak, onu oluşturan bireysel öğelerin toplamından yeni bir oluşumun ortaya çıktığı durumdan dolayı böyle olabilir; aksi takdirde toplum biliminin tüm sorunları, sadece birey psikolojisiyle ilgili sorunlar olacaktır" (Simmel. aktaran Frisby, 1984:56-57). Bu üç katmanı da içine alan bir dördüncü katman, yaşamın en üst metafizik ilkelerini kapsar. Bu ebedi doğruluklar, Simmel'in eserlerinin tümünü etkiler ve göreceğimiz gibi onun, dünyanın gelecekteki doğrultusuyla ilgili imgesine yol açlar.

Toplumsal gerçekliğin çoklu düzeylerine duyulan bu ilgi, Simmel'in "Sosyolojinin Sorun AlanlarTnda (1917/1950) sosyolojide ayrılabilir üç sorun "alanı"nı tanımında yansıma bulur. O, birincisini "saf' sosyoloji olarak betimledi. Bu alanda psikolojik değişkenler, etkileşim biçimleriyle birleştirilir. Simmel, eyleyenlerin yaratıcı zihinsel yetenekleri olduğunu açıkça varsaydığı halde toplumsal gerçekliğin bu yönüne çok az açık ilgi gösterdi. Onun en makroskobik eseri, etkileşimin aldığı *biçimlen* olduğu kadar etkileşime giren insanların *tiplerini* ele alır (Korllos, 1994). Biçimler,

GEORG SİMMEL

Kısa Yaşam Öyküsü

Georg Simmel, 1 Mart 1858'de Berlin'in merkezinde doğdu. O, Berlin Üniversitesi'nde çok çeşitli konular çalıştı. Bununla birlikte, bir doktora tezi sunmaya yönelik ilk çabası reddedildi ve hocalarından biri şu görüşünü ifade etti: "Ona bu doğrultuda daha fazla cesaret vermediğimizde ona büyük bir yararımız olacaktır" (Frisby, 1984:23). Buna karşın, Simmel doktorasını sürdürdü ve 1881 'de felsefe alanında doktora derecesi aldı. O, 1885'den 1900'e kadar privatdozent olarak görece önemsiz bir konumda bulunmasına karşın, 1914'e kadar üniversitede ders verdi. Bu privatdozent konumunda Simmel, geçimi öğrenci harçlarına bağımlı olan ve kendisine maaş ödenmeyen bir öğretim görevlisi olarak çalıştı. Simmel, marjinalliğine karşın, derslerini mükemmel anlatması ve çok sayıda öğrenciyi (ücret ödeyen) hayran bırakması nedeniyle bulunduğu konumda durumu iyiydi (Frisby, 1981:17; Salomon, 1963/1997). Onun tarzı, Berlin toplumunun kültürlü üyelerini bile, halk arasında olay olan derslerine çekecek kadar popülerdi.

Simmel'in marjinalliği, onun bir ölçüde çelişkili ve bu nedenle şaşırtıcı bir kişi olmasıyla koşuttur:

> Akrabaları, arkadaşlan. öğrencileri, çağdaşlarının bıraktığı belgeleri bir araya koyarsak, Georg Simmel'le ilgili ara sıra birbirini tutmayan bir dizi belirtiyle karşılaşırız. Bazıları onu uzun ve ince olarak, başkaları ise kısa ve ümitsiz bir ifade taşıyan biri olarak tasvir eder. Onun görünümü, cazibesiz, tipik derecede bir Yahudi olarak, fakat son derece entelektüel ve soylu olarak anlatılır. Onun çalışkan olduğu fakat ders anlatan bir hoca olarak esprili ve kolayca anlaşılan biri olduğu anlatılır. Son olarak, onun, entelektüel olarak parlak [Lukâcs, 1991:145], cana yakın, yardımsever -fakat ayrıca kendi içinde irrasyonel, anlaşılmaz ve vahşi- olduğunu duyarız.
>
> (Schanabel, aktaran Poggi, 1993:55)

Simmel, sayısız makaleler ("Metropol ve Zihinsel Yaşam" [1903/1971]) ve kitaplar (Para Felsefesi [1907/1978]) yazdı. O, Alman akademik çevrelerde çok tanınıyordu ve hatta uluslararası taraftara sahipti, bu taraftar özellikle, sosyolojinin doğuşunda onun eserinin büyük bir öneme sahip olduğu Birleşik Devletlerdeydi.

altta yer alma, üstte yer alma, alışveriş, çatışma ve sosyalliği kapsar. O, tiplerle ilgili eserinde "rakipler" ve "koket" gibi etkileşimsel yapıdaki konumlar ve "cimri", "savurgan", "yabancı" ve "maceracı" gibi dünyaya yönelimler arasında ayrım yaptı. Orta düzey, Simmel'in, insan tarihinin toplumsal ve kültürel ürünlerini ele alan "genel" sosyolojisidir. Burada Simmel, gruba ve toplumların ve kültürlerin yapısı ve tarihine yönelik büyük-ölçekli ilgilerini ortaya koydu. Son olarak Simmel, "felsefi" sosyolojisinde insanlığın temel doğası ve kaçınılmaz yazgısı üzerine görüşlerini açıkladı. Bu bölüm boyunca tüm bu düzeylere ve sosyolojilere değineceğiz. Simmel bazen sosyolojinin farklı düzeylerini ayırmasına karşın, çoğunlukla onları daha geniş bir bütünlükte birleştirdi.

1900'de Berlin Üniversitesi'nde kendisine tam bir akademik statü sağlamayan sadece onursal bir unvan elde eden Simmel, sonunda resmi olarak kabul edildi. Simmel, birçok akademik konum kazanmaya çabaladı fakat Max Weber gibi bilim insanlarının desteğine karşın başarısız oldu.

Simmerin başarısızlığının nedenlerinden biri, anti-Semitizmin yaygın olduğu ondokucuncu yüzyıl Almanya'sında bir Yahudi olmasıydı (Kasler, 1985). Bu yüzden, Simmel hakkında eğitim bakanlığına yazılan bir raporda Simmel "dış görünümüyle, tavrıyla ve düşünce biçimiyle tümüyle bir İsrail kavminden biri" olarak betimlendi (Frisby, 1981:25). Diğer bir neden, onun yürüttüğü çalışmanın biçimiydi. Onun makalelerinden çoğu gazetelerde ve mecmualarda çıkmıştı; onlar, sadece akademik sosyologlardan daha genel bir izleyici kitlesi için yazılıyordu (Rammstedt, 1991). Üstelik düzenli bir akademik görevi olmadığı için o, geçimini halka açık konferanslar vasıtasıyla sağlamaya zorlandı. Simmel'in hem yazılarının hem de konferanslarının izleyici kitlesi, profesyonel sosyologlardan çok halkın içinden entelektüel kimselerdi ve bu, birlikte çalıştığı akademik uzmanlarının alaycı değerlendirmelerine yol açtı. Örneğin, çağdaşlarından biri Simmel'i, "etkisi... genel atmosferde kaldığı ve her şeyden önce gazeteciliğin üst düzeylerine etki ettiği" (Troeltsch, aktaran Frisby, 1981:13) için lanetledi. Simmel'in kişisel başarısızlıkları, dönemin Alman akademisyenlerin sosyolojiye verdikleri düşük itibara da bağlanabilir.

Simmel nihayet 1914'te daha küçük bir üniversitede (Strasbourg) düzenli bir akademik görev elde etti fakat o, bir kez daha tekrar yabancılaşmış hissetti. O, bir taraftan, Berlin'deki entelektüel izleyicilerinden ayrıldığı için üzüldü. Bu yüzden onun karısı, Max Weber'e şöyle yazdı; "Georg'un oditoryumdaki vedalaşması çok kötü oldu. ... Öğrenciler çok sevgi dolu ve sempatikti. ... Bu, hayatın en büyük ayrılışıydı" (Frisby, 1981:29). Simmel, diğer taraftan, kendisini yeni üniversitesinin bir parçası olarak hissetmedi. Bu yüzden, Bayan Weber'e şöyle yazdı: "Hakkımızda söyleyecek neredeyse hiçbir şey yok. Münzevi, kapanmış, isteksiz, kimsesiz yabancı bir hayat... yaşamaktayız. Akademik etkinlik, O'dır, insanlar... yabancı ve kendi içlerinde düşmancadır" (Frisby, 1981:32).

Simmel'in Strasbourg'da göreve atanmasından kısa süre sonra 1. Dünya Savaşı başladı; amfiler askeri hastanelere dönüştürüldü ve öğrenciler savaşa gitti. Dolayısıyla Simmel, 1918'de ölümüne kadar Alman akademisinde marjinal bir şahsiyet olarak kaldı. O, hiçbir zaman normal bir akademik kariyere sahip olmadı. Buna rağmen Simmel, kendi döneminde çok sayıda akademik taraftar çekti ve yıllar geçtikçe onun bir araştırmacı olarak ünü bilakis arttı.

Diyalektik Düşünce

Simmel'in toplumsal gerçekliğin üç temel düzeyi (dördüncüsü olan metafizik düzeyi dâhil etmezsek) arasındaki ilişkileri inceleme biçimi, onun sosyolojisine Mant'ın sosyolojisini andıran diyalektik bir nitelik kazandırdı (D. Levine, 1991b: 109). Daha önce gördüğümüz gibi diyalektik bir yaklaşım, çoknedenli ve çokdoğrultuludur, olgu ve değeri bütünleştirir, toplumsal fenomenler arasında sabit ayrım çizgilerinin olduğu şeklindeki fikri reddeder, toplumsal ilişkiler üzerinde odaklanır (B. Tumer, 1986), sadece şimdiye değil geçmişe ve geleceğe de bakar ve çatışmalar ve tutarsızlıklarla son derece ilgilidir.

Diyalektik yöntemi kullanmaları açısından Marx ile Simmel arasındaki benzerliklere karşın onlar arasında önemli farklılıklar vardır. En önemlisi, onlar, toplumsal dünyanın çok farklı yönleri üzerinde odaklandılar ve dünyanın geleceği hakkında çok farklı imgeler ortaya koydular. Marx'ın devrimci iyimserliğine karşın Simmel, Weber'in, kendisinden hiçbir kurtuluşun olmadığı "demir kafes" imgesine daha yakın olan bir gelecek görüşünü benimsedi (Simmel ile Weber arasındaki entelektüel ilişki üzerine daha fazlası için bkz. Scaff, 1989:121-151).

Simmel, diyalektiğe bağlılığını çeşitli biçimlerde ortaya koydu (Featherstone, 1991:7). Simmel'in sosyolojisi her zaman ilişkilerle (Lichtblau ve Ritter, 1991), özellikle etkileşimle (*birliktelik*) ilgilendi. Daha genel olarak Simmel, "her şeyin herhangi bir şekilde başka her şeyle etkileştiği şeklindeki ilke"yle (Simmel, aktaran Frisby, 1992:9) çalışan bir "yöntembilimsel ilişkici"ydi (Ritzer ve Gindoff, 1992). Genel olarak o, içinde çalıştığı toplumsal dünyanın hangi alanında olursa olsun, düalizmler, çatışmalar ve çelişkilere ayak uydurdu (Sellerberg. 1994). Donald Levine, bu bakış açısının, Simmel'in *"dünya, karşıt kategoriler arasındaki çatışmalar ve karşıtlıklar açısından anlaşılabilir*" şeklindeki inancını yansıttığını belirtir (1971:xxxv). Bu düşünce biçimini, Simmel'in eserlerinde baştan sona ele almaya çalışmaktan çok, etkileşim biçimlerinden biriyle -moda- ilgili eseri açısından göstereceğim. Simmel, toplumsal biçimler ve toplumsal tipler üzerine denemelerinin çoğunda benzer bir diyalektik düşünce biçimini izledi ancak, bu moda tartışması, onun bu fenomenlerle ilgilenme yöntemini yeterli derecede gösterir. Simmel'in öznel-nesnel kültür ve "daha fazla-yaşam" ve "yaşamdan-daha fazla" kavramları üzerine düşüncelerindeki diyalektiği de ele almaktayım.

Moda

Simmel (1904/1971; Gronow, 1997; Nedelmann, 1990) tipik olarak büyüleyici ve dualist denemelerinden birinde çeşitli biçimlerde modadaki çelişkileri gösterdi. Bir taraftan, moda, grubun belirli bir şekilde davranılması talebine uymak isteyenlere olanak tanıyan bir toplumsal ilişki biçimidir. Diğer taraftan, moda, bireyci olmak isteyenlerin, kendisinden sapabilecekleri normu da sağlar. Moda, tarihsel bir süreci de kapsar: başlangıç aşamasında herkes modaya uygun olanı kabul eder; kaçınılmaz olarak bireyler bundan sapar; son olarak ise sapma sürecinde onlar, neyin moda olduğuyla ilgili tümüyle yeni bir görüş benimseyebilir. Moda, herhangi bir verili modanın başarısı ve yayılmasının onun nihai başarısızlığına yol açması anlamında aynı zamanda diyalektiktir. Yani, bazı şeylerin özgünlüğü, onun modaya uygun kabul edilmesine yol açar; bununla birlikte çok sayıda insan onu kabul etmeye başladıkça onun özgün olması son bulur ve böylcce o çekiciliğini kaybeder. Hâlâ başka bir ikilik, bir moda hareketinin liderinin rolünü kapsar. Bu tür bir kişi, çelişkili bir şekilde modayı herhangi bir başkasından daha iyi *izleme* yoluyla yani onu daha kararlı bir şekilde uyarlama yoluyla grubu yönlendirir. Son olarak, Simmel, sadece, neyin moda olduğunun izlenmesinin dualiteler içermediğini aynısının, bazı insanların moda dışında olma çabası için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Modaya uymayan insanlar, bir modayı izleyen insanları öykünmeciler olarak, kendilerini başına buyruklar olarak görürler ancak Simmel, sonrakilerin basitçe, öykünmenin tersi bir biçime girdiklerini ileri sürdü. Bireyler, eşdeşleri gibi bireyselliklerini kaybedeceklerinden korktukları için

moda olandan kaçınabilirler ancak Simmel'e göre bu tür bir korku, büyük kişisel gücün ve bağımsızlığın tam bir göstergesi değildir. Özetle Simmel, modada "tüm... birbirine karşıt öncü eğilimlerin... öyle ya da böyle temsil edildiğini" belirtir (1904/1971:317).

Simmel'in diyalektik düşüncesi, daha genel bir düzeyde de görülebilir. Bu bölüm boyunca göreceğimiz gibi, o, en fazla, birey ile bireylerin inşa ettikleri daha büyük toplumsal ve kültürel yapılar arasında varolan çatışmalar ve çelişkilerle ilgilendi. Bu yapılar, en sonunda, üzerinde bireyin çok az denetime sahip olabileceği veya hiç denetime sahip olamayacağı bağımsız varlıklar haline gelirler.

Bireysel (Öznel) Kültür ve Nesnel Kültür

İnsanlar, toplumsal yapılar tarafından ve daha da önemlisi Simmel açısından onların kültürel ürünleri tarafından etkilenirler, Simmel'e göre tehdit edilirler. Simmel, bireysel kültür ile nesnel kültürü birbirinden ayırdı. *Nesnel kültür,* insanların ürettikleri şeylere işaret eder (sanat, bilim, felsefe ve benzeri). *Bireysel (öznel) kültür,* eyleyenin, nesnel kültürün öğelerini üretme, özümseme ve denetleme kapasitesidir. İdeal bir anlamda birey kültürü, nesnel kültür tarafından şekillenir ve onu şekillendirir. Sorun, nesnel kültürün bağımsız bir varlık kazanmasıdır. Simmel'in ifade ettiği gibi, "Onlar (kültürün öğeleri), sabit kimlikler, kendilerine ait bir mantık ve meşruluk kazanırlar; bu yeni katılık, kaçınılmaz olarak, onları yaratan ve onları bağımsız kılan tinsel dinamikten onları uzaklaştırır" (1921/1968:11). Bu kültürel ürünlerin varlığı, onunla onları yaratan eyleyenler arasında bir çelişki yaratır çünkü bu, "ruhun organik ve yaratıcı süreçleri arasında varolan derin yabancıllaşma veya düşmanlığın" bir örneğidir:

> bu canlılığı önleyen ve aslında katılaştıran, sabit ve ideal olarak değişmeyen ürün ve tekin olmayan geri bildirim etkisi ile sonsuz karşıtlıklara doğru gelişen yaratıcı ruhun tereddütlü, tedirgin yaşamı. Çoğunlukla, ruhun yaratıcı hareketi, sanki kendi ürününden dolayı ölüyormuş gibi görünür.
>
> (Simmel, 1921/1968:42)

K. Peter Etzkom'un söylediği gibi, "Simmel'in diyalektiğinde insan her zaman, organik insani temeli kaybetmiş olan kendi yarattığı nesneler tarafından katledilme tehlikesiyle karşı karşıyadır" (1968:2).

Daha Fazla-Yaşam ve Yaşamdan-Daha Fazla

Simmel'in düşüncesinin başka bir alanı olan onun felsefi sosyolojisi, onun diyalektik düşüncesinin daha da genel bir ortaya çıkışıdır. Simmel, toplumsal ve kültürel yapıların ortaya çıkışını tartışırken Manc'ın fikirlerinin bazılarına çok benzeyen bir görüş benimsedi. Marx, insanlar ile onların ürünleri arasındaki ayrılmayı göstermek için metalann fetişizmi kavramını kullandı. Marx'a göre bu ayrılma, doruk noktasına kapitalizmde ulaşmıştır ve onun, sadece gelecekteki sosyalist toplum içinde üstesinden gelinebilecektir, bu nedenle o, spesifik tarihsel bir fenomendir. Ancak Simmel'e göre bu ayrılma, insan yaşamının doğasında bulunur. Felsefi terimlerle "daha fazla-yaşam" ile "yaşamdan-daha fazla" arasında doğal ve kaçınılmaz bir çelişki vardır (Oakes, 1984:6; Weingartner, 1959).

Daha fazla-yaşam ve yaşamdan-daha fazla konusu, Simmel'in "Yaşamın Aşkın Karakteri" başlıklı denemesinde merkezi bir yer tutar (1918/1971). Başlığın gösterdiği gibi ve Simmel'in açığa kavuşturduğu gibi "*Aşkınlık. yaşamın doğasında vardır"*

(1918/1971:361). İnsanlar, iki boyutlu aşkın bir yeteneğe sahiptir. Birincisi, insanlar, hiç durmayan, yaratıcı kapasiteleri (daha fazla-yaşam) nedeniyle kendilerini aşabilirler. İkincisi bu aşkın, yaratıcı yetenek, insanların sürekli olarak kendilerini aşan nesneler dizisi üretmelerine olanak verir. Bu fenomenlerin nesnel varlığı (yaşamdan-daha fazla) ilk aşamada nesneleri üreten yaratıcı kuvvetler (daha fazla-yaşam) ile bağdaşmaz bir karşıtlık içinde bulunur. Başka bir ifadeyle toplumsal yaşam, "yaşam olmayan ancak 'kendi önemi olan ve kendi yasasını izleyen' bir şeyi yaratır ve onu kendisinden öğürleştirir" (Weingartner, aktaran Simmel, 1959:53). Yaşam, bu ikisinin birliğinde ve onlar arasındaki çatışmada bulunur. Simmel'in vardığı sonuç şuydu, "Yaşam, kendi özünü, kendi sürecini, daha fazla-yaşam ve yaşamdan-daha fazla olmakta bulur" (1918/1971:374).

Dolayısıyla Simmel, metafizik kavrayışları nedeniyle Marx'ınkinden Weber'inkinc daha yakın bir dünya imgesine ulaştı. Weber gibi Simmel de dünyanın, insanların giderek daha az kurtulma şanslarının olduğu nesnel kültürün demir bir kafesi haline geldiğini düşündü. Gelecek kısımlarda, Simmel'in toplumsal gerçekliğin başlıca bileşenleri hakkındaki düşünceleriyle ilgili olan bu konulardan bazıları hakkında söyleyeceğim daha fazla şey olacak.

Bireysel Bilinç

Simmel, birey düzeyinde birliktelik biçimleri üzerinde odaklandı ve onun eserlerinde dolaysız olarak nadiren ele alınan birey bilinci konusuna (en azından bir istisna olan bir bellek tartışması için bkz. Jedlowski, 1990) görece çok az önem verdi. Yine de Simmel, insanların yaratıcı bilince sahip oldukları şeklinde bir anlayışla çalıştı. Frisby'nin belirttiği gibi, Simmel'e göre toplumsal yaşamın temelleri, "çeşitli güdüler, amaçlar ve çıkarlar için birbiriyle etkileşen bilinçli bireyler veya bireyler grubu"ydu (1984:61).Simitlerin etkileşimin çeşitli biçimlerini, eyleyenlerin toplumsal yapılar yaratma yeteneğini olduğu kadar bu yapıların bireylerin yaratıcılıkları üzerindeki korkunç etkilerini tartışmasında yaratıcılığa gösterilen ilgi açıktır.

Simmel'in etkileşim biçimleriyle ilgili tartışmalarının tümü, eyleyenlerin birbirlerine bilinçli olarak yönelmek zorunda olduklarını içerir. Dolayısıyla tabakalı bir sistemde etkileşim, üstte yer alanların ve altta yer alanların birbirlerine yönelmelerini gerektirir. Karşılıklı yönelim varolmadığında, etkileşim sona erecek ve tabakalaşma sistemi çökecektir. Aynısı, tüm diğer etkileşim biçimleri için geçerlidir.

Simmel'in eserlerinde bilinç başka roller de oynar. Örneğin Simmel, toplumsal (ve kültürel) yapıların bağımsız bir varlık haline geldiklerine inandığı halde o, bu yapıların insanlar üzerinde etkilerinin olması için insanların onları kavramsallaştırmaları gerektiğini farketti. Simmel, toplumun sadece "orada" olmadığını aynı zamanda "benim temsilim'-bilincin etkinliğine bağlı bir şey- olduğunu belirtti (1908/1959a:339).

Simmel, birey bilinci anlayışına ve toplumun normlarının ve değerlerinin birey bilincinde içselleştirildikleri anlayışına da sahipti. Normların ve değerlerin hem içsel olarak hem de dışsal olarak varolması,

> ahlaki buyruğun ikili karakterini açıklar: o, bir taraftan, bizi, basitçe boyun eğmek zorunda olduğumuz kişisel olmayan bir düzenle karşı karşıya bırakır ancak diğer taraftan bizim en özel ve içsel dürtülerimiz hariç hiçbir dışsal güç onu bize dayatmaz. Her ne olursa olsun buradaki, bireyin, toplam bir kişilik olarak kendisi ile grup

arasında varolan ilişkileri kendi bilinci içinde tekrarladığı durumlardan biridir.
(Simmel, 1908/1950a:254)

Bu çok modem içselleştirme kavrayışı, Simmel'in eserlerinde görece azgelişmiş bir varsayımdır.

Buna ek olarak Simmel, George Herbert Mead'in ve sembolik etkileşimcilerin görüşlerine çok benzer bir şekilde insanların kendilerini zihinsel olarak karşılarına alma, kendilerini kendi eylemlerinden ayrı tutma yetenekleri olduğu şeklinde bir kavrayışa sahipti (Simmel, 1918/1971:364; ayrıca bkz. Simmel, 1907/1978:64). Eyleyen, dışsal bir uyarıcıyı anlar, onlara değer biçer, eylemin farklı yollarını dener ve sonra ne yapmak gerektiğine karar verir. Bu zihinsel kapasiteler nedeniyle eyleyen, dışsal güçler tarafından basitçe köleleştirilmez. Ancak Simmel'in, eyleyenin zihinsel kapasitelerini kavrayışında bir çelişki vardır. Zihin insanların dışsal uyarıcılar tarafından köleleştirilmesini engeller ancak zihnin, toplumsal gerçekliği şeyleştirme, zihni köleleştirmeye başlayan nesnelerin kendilerini yaratma yeteneği de vardır. Simmel'in söylediği gibi "Zihnimiz, düşünme ediminden bağımsız olarak içerikleri düşünmeye yönelik kayda değer bir yeteneğe sahiptir" (1907/1978:65). Dolayısıyla insanların zekâsı, hayvanlan sınırlandıran aynı uyarıcılar tarafından köleleştirilmekten onların kaçınmalarına olanak tanıdığı halde o, aynı zamanda, onların düşünceleri ve eylemlerini sınırlandıran yapılar ve kurumlan yaratır.

Simmel'in eserlerinin çeşitli yerlerinde onun bilince duyduğu ilginin dışavurumlarını bulabileceğimiz halde o, bilincin varlığını varsaymaktan pek fazlasını yapmadı. Raymond Aron, bu görüşü açıkça ifade eder: "Onun [Simmel], insani tepkiyle ilgili... davranışın yasasını bilmesi gerekir. Ancak o, zihnin içinde neyin sürmekte olduğunu keşfetmeye ve açıklamaya çalışmaz" (1965:5-6).

Toplumsal Etkileşim ("Birliktelik")

Georg Simmel, çağdaş sosyolojide en çok toplumsal etkileşim tarzlarını veya biçimlerini anlamamıza katkıları dolayısıyla bilinir. O, toplumsal gerçekliğin bu düzeyine ilgisini şu biçimde ifade etti:

> Burada, deyim yerindeyse, insan maddesi içindeki makroskobik-moleküler süreçlerle ilgilenmekteyiz. Bu süreçler, makro kozmik, katı birimler ve sistemler içinde sıralanmış veya varlığı kabul edilmiş fiili oluşlardır. Bu insanlar birbirilerine bakarlar ve birbirlerini kıskanırlar; onlar mektuplaşırlar veya birlikte akşam yemeği yerler; tüm somut çıkarlardan ayn olarak birbirileriyle sevimli veya sevimsiz olarak karşılaşırlar; özgeci edimlere yönelik değerbilirlik, ayrılmaz birliğe doğru gider; biri, bir başkasından belirli bir sokağı göstermesini ister; insanlar birbirleri için giyinirler ve süslenirler -bunlar, bir kişi ile diğeri arasında rol oynayan bir dizi ilişkiler bütününden gelişigüzel seçilen birkaç örnektir. Onlar anlık veya kalıcı, bilinçli veya bilinçdışı, gelip geçici veya ciddi sonuç olabilir ancak onlar, sürekli olarak insanları birarda tutar. Her bir anda bu bağlar, bükülür, terkedilir, tekrar ele alınır, diğerleriyle değiştirilir, diğerleriyle içiçe geçirlir. Toplumun atomları arasındaki bu etkileşimlere yalnızca psikolojik mikroskobi ulaşabilir.
> (Simmel, 1908/1959b:327-328)

Simmel, kendisinin öncelikli ilgilerinden birinin, bilinçli eyleyenler arasındaki etkileşim (birliktelik) olduğunu ve niyetinin, bazen önemsiz bazen de son derece önemli görünen çok çeşitli etkileşimleri incelemek olduğuna açıklık getirdi. Onunkisi, top-

lumsal olgulara Durkheimcı bir ilgi değil, sosyoloji için daha küçük-ölçekli bir odaklanmanın ilan edilişiydi.

Simmel, kendi sosyolojisinde etkileşimin önemi üzerine abartılı bir görüş benimsediği için birçokları, onun, toplumsal gerçekliğin daha büyük-ölçekli yönleri hakkındaki derin kavrayışlarını görememişlerdir. Örneğin bazen o, toplumu etkileşimle eşit tuttu: "Toplum... sadece, bu spesifik etkileşimlerin toplamının sentezi veya onların genel ifadesidir" (Simmel, 1907/1978:175). Bu tür ifadeler, onun etkileşime ilgisinin tekrar doğrulanmasıdır ancak göreceğimiz gibi Simmel, genel ve felsefi sosyolojilerinde çok daha büyük-ölçekli bir kültür kavrayışına olduğu kadar toplum kavrayışına da sahipti.

Etkileşim: Biçimler ve Tipler

Simmel'in ağırlıklı ilgilerinden biri, toplumsal etkileşimin *içeriğinden* çok *biçimiydi.* Bu ilgi. Simmel'in felsefede Kantçı gelenekle özdeşleşmesinden kaynaklanıyordu, bu geleneğin içinde çoğu şey biçim ve içerik arasındaki farklılık açısından ele alınıyordu. Bununla birlikte, burada Simmel'in görüşü, oldukça basitti. Simmel'in bakış açısından dünya, sayısız olaylar, etkileşimler ve benzerlerinden oluşur. Gerçekliğin ("içerikler") bu labirentinin üstesinden gelmek için insanlar, ona, tarzlar ve biçimler yükleyerek düzen verirler. Dolayısıyla eyleyen, şaşırtıcı bir dizi spesifik olay yerine sınırlı sayıda biçimle karşılaşır. Simmel'e göre, sosyologun görevi, kesinlikle, meslekten olmayan kişinin yaptığını yapmak yani toplumsal gerçekliğe, daha özel olarak etkileşime sınırlı sayıda biçimler dayatmaktır böylecc o, daha iyi çözümlenebilir. Bu yöntembilimi. genel olarak, çok çeşitli spesifik etkileşimler içinde bulunan metaların seçilip çıkarılmasını kapsar. Örneğin, etkileşimin üstte yer alma ve altta yer alma biçimleri, çok çeşitli ortamlarda, "devlette olduğu gibi dinsel bir topluluk içinde, ekonomik bir birliktelik içinde olduğu gibi bir sürü entrika içinde, bir aile içinde olduğu gibi okulda bulunur" (Simmel, 1908/1959b:317). Simmel"in en önemli çağdaş çözümleyicilerinden biri olan Donald Levine, Simmel'in biçimsel etkileşimsel sosyoloji yapma yöntemini şu şekilde betimler: "Onun yöntemi, akış içindeki dünyadan bazı sınırlı, bitimli fenomenleri seçmek; onu oluşturan çokça öğeyi incelemek ve onun biçimini ortaya çıkararak onların uyumunun nedenini saptamaktır. İkinci olarak, o, bu biçimin kökenlerini ve onun yapısal içerimlerini soruşturur. (1971 :xxxi). Daha özel olarak Levine, "biçimlerin", insan "birliktelikleri tarafından ortaya konulan tarzlar olduğu"nu belirtir (1981b:65).'

Simmel'in toplumsal etkileşimin biçimlerine gösterdiği ilgilere çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin o, hiç yokken düzen dayatmakla ve en sonunda, toplumsal gerçekliğin karmaşıklıklarına meslekten olmayan kişinin dayattığından gerçekten de daha iyi bir düzen dayatmayan bir dizi ilişkisi olmayan araştırma üretmekle suçlanır. Bu eleştirilerin bazıları, sadece, Simmel'in etkileşimle ilgisi, onun biçimsel sosyolojisi üzerinde odaklandığımızda ve onun uyguladığı diğer sosyoloji tiplerini göz ardı ettiğimizde geçerlidir.

Bununla birlikte, Simmel'in biçimsel sosyolojiye yaklaşımını bazı savunma biçimleri vardır. Birincisi, Simmel'in kullandığı sayısız gerçek-yaşam örneklerinde yansıma bulduğu gibi biçimsel sosyoloji, gerçekliğe yakındır İkincisi, o, toplumsal gerçekliğe keyfi ve kesin kategoriler dayatmaz ancak bunun yerine biçimlerin topium- [1]

[1] Etkileşimin spesifik durumunda içerikler, "insanları birbirleriyle birlikte olmaya yönelten dürtüler, amaçlar ve fikirler"dir (Levine. 1981b:65).

sal gerçeklikten çıkmasına olanak tanır.Üçüncüsü, Simmel'in yaklaşımı, toplumsal dünyanın tüm yönlerinin, içine sokulmaya zorlandığı genel bir kuramsal şema kullanmaz. Dolayısıyla o, Talcott Parsons gibi bir kuramcıya bela olan bir kuramsal şemanın şeyleşmesinden kaçındı. Son olarak biçimsel sosyoloji, sosyolojinin çoğunun karakteristiği olan zayıf bir şekilde kavramlaştırılmış ampirizme engel olur. Simmel, ampirik "veri"yi kesinlikle kullandı ancak bu tutumu, onun, toplumsal gerçekliğin şaşırtıcı dünyasına bir tür düzen dayatma çabasına göre geri plandadır.

Toplumsal Geometri

Simmel'in biçimsel sosyolojisinde en açık olarak, onun, toplumsal ilişkilerin bir "geometri"sini geliştirme çabası görünür. Onun ilgilendiği geometrik sabitelerin ikisi, sayılar ve uzaklıktır (diğerleri, konum, değerlik, birinin kendisiyle-meşguliyeti ve simetri Levine, 1981b]).

Sayılar Simmel'in insanların sayılarının, etkileşimin niteliği üzerindeki etkisine duduğu ilgi, onun ikili ile üçlü arasındaki farklılıkla ilgili tartışmasında görülebilir.

İkili ve Üçlü Simmel'c (1950) göre ikili (iki-kişilik grup) ile üçlü (üç-kişilik grup) arasında son derece önemli bir farklılık vardır. Üçüncü kişinin eklenmesi, radikal ve temel bir değişime neden olur. Üyeleri üçün üzerine çıkarmak, hiçbir yerde üçüncü üyeyi eklemekle yaklaşık aynı etkiye sahip olmaz. Tüm diğer gruplardan farklı olarak ikili, ilgili iki bireyin ötesinde bir anlam kazanmaz. İkili içinde bağımsız bir grup yapısı yoktur; grubun, iki ayrılabilir bireyden daha fazla hiçbir şeyi yoktur. Dolayısıyla ikilinin her üyesi, yüksek düzeyde bir bireysellik sürdürür. Birey, grubun düzeyine indirgenmez. Bu, üçlü içindeki durum değildir. Üçlü, ilgili bireylerin ötesinde bir anlam elde etme olanağına sahip değildir. Üçlüde, ilgili bireylerden daha fazlasının olması muhtemeldir. Onun, bağımsız bir grup yapısı geliştirmesi olasıdır. Sonuç olarak üyelerin bireyselliklerine daha büyük bir tehdit vardır. Üçlü, üyeler üzerinde genel bir düzleştirme etkisine sahip olabilir.

Gruba üçüncü bir kişinin eklenmesiyle birtakım yeni toplumsal roller mümkün olur. Örneğin üçüncü kişi, grup içindeki anlaşmazlıklarda hakem veya arabulucu rolü oynayabilir. Böylece üçüncü kişi, diğer ikisi arşındaki anlaşmazlığı, kendi yaran için kullanabilir veya diğer iki taraf arasında rekabet konusu haline gelebilir. Üçüncü üye, üstünlük kazanmak için (böl ve yönet) diğer iksi arasındaki çatışmayı kasten teşvik edebilir. Böylece, bir tabakalaşma sistemi ve bir otorite yapısı ortaya çıkabilir. İkiliden üçlüye geçiş, bireylerden ayrılmış bir hale gelebilen ve onların üzerinde egemen olabilen toplumsal yapıların gelişimi için gereklidir. Bu tür bir olasılık, ikili içinde varolmaz.

İkiliden üçlüye geçiş, giderek büyüyen gruplar ve en sonunda toplumlar ortaya çıktıkça devam eder. Bu büyük toplumsal yapılar içinde birey, toplumun yapısından giderek daha fazla ayrılır, gitgide daha fazla yalnız, yalıtılmış ve parçalanmış hale geir. Bu durum, sonunda, bireyler ile toplumsal yapılar arasında diyalektik bir ilişkiyle sonuçlanır: "Simmel'e göre, toplumsallaşmış birey her zaman topluma yönelik ikili bir ilişki içinde bulunur: o, toplumla birleşir, yine de ona karşı koyar. ... Birey, belirlenir ancak belirler, etki altındadır ancak kendi kendine harekete geçer" (Coser, 1965:11). Buradaki çelişki şudur, "toplum, bireyselliğin ve özerkliğin ortaya çıkışına olanak tanır ancak aynı zamanda onu engeller" (Coser, 1965:11).

Grup Büyüklüğü Daha genel bir düzeyde Simmel'in (1908/ 1971a) grup büyüklüğünün

etkisine yönelik ikircikli tutumu bulunmaktadır. Diğer taraftan o, grubun veya toplumun büyümesinin bireysel özgürlüğü artırdığı şeklindeki görüşü kabul etti. Küçük bir grup veya toplumun, bireyi tamamen denetlemesi olasıdır. Bununla birlikte daha büyük bir toplumda bireyin, bir dizi gruba katılması olasıdır; bunlardan her biri, bireyin tüm kişiliğinin yalnızca küçük bir kısmını denetler. Başka bir ifadeyle "*Bireyselliğin varlığı ve ey'lemi, genel olarak, bireyi kuşatan toplumsal çevrenin genişlediği derecede artar"* (Simmel, 1908/197 la:252). Bununla birlikte Simmel, daha büyük toplumların, en sonunda bireysel özgürlüğü tehdit eden bir dizi sorunu yarattığı şeklindeki görüşü benimsedi. Örneğin o, kitleleri, bir fikrin, en basit fikrin egemenliği altında görür. Bir kitlenin fiziksel yakınlığı, insanları kolay etkilenebilir hale getirir ve onların basit fikirleri izlemeleri, düşüncesiz, duygusal eylemlere girmeleri ihtimalini artırır.

Simmel'in etkileşim biçimlerine ilgileri açısından belki de en önemlisi şudur; artan büyüklük ve farklılaşma, bireyler arasındaki bağları zayıflatma ve onların yerine çok daha mesafeli, kişisel olmayan ve parçalı ilişkileri geçirme eğilimindedir. Çelişkili bir şekilde, bireyi özgürleştiren büyük grup eşzamanlı olarak bireyselliği tehdit eder. Simmel'in, bireylerin, kitle toplumunun tehditlerinin üstesinden gelmelerinin bir yolunun, aile gibi küçük grupların içinde bulunmaları olduğu şeklindeki inancı da çelişkilidir.

Uzaklık Simmel'in toplumsal geometriye gösterdiği ilgilerden biri de uzaklıktı. Levine, Toplumsal ilişkilerde uzaklığın rolü üzerine Simmel'in görüşlerinin iyi bir özetini sunar: "Biçimlerin özellikleri ve şeylerin anlamları, bireyler ile başka bireyler veya şeyler arasındaki göreceli mesaflerin bir işlevidir" (1971:xxxiv). Uzaklığa duyulan bu ilgi, Simmel'in eserlerinin çeşitli yerlerinde kendini gösterir. Onu, iki farklı bağlamda tartışacağız -Simmel'in hacimli *Para Felsefesi'*nde *(The Philosophy ofMoney)* ve onun en zeki denemelerinden biri olan "Yabancı"da.

Simmel, *Para Felsefesi'*nde (1907/1978), kendisinin para çözümlemesinin temeli olarak hizmet eden değer hakkında -ve şeyleri neyin değerli kıldığı konusunda- bazı genel ilkeler açıkladı. Bu eseri bu bölümde daha sonra ayrıntılı olarak ele aldığım için burada konuyu sadece kısaca tartışmaktayız. Temel görüş, bir şeyin değerini, onun eyleyenden uzaklığının belirlediğidir. O, eğer çok yakınsa veya onu elde etmek çok kolaysa veya o, çok uzaksa ve onu elde etmek çok zorsa o, değerli değildir. Sadece büyük bir çabayla elde edilebilen nesneler en değerli olanlardır.

Ayrıca uzaklık, Simmel'in, ne çok yakın ne de çok uzak olan bir eyleyen tipi hakkında bir denemesi olan "Yabancı"da (1908/1971b; McVeigh ve Sikkink, 2005; Tabboni, 1995) merkezi bir rol oynar. Eğer o, çok yakın olsaydı artık, bir yabancı olmayacaktı ancak o çok uzak olsaydı artık, grupla herhangi bir temas kurmayı kesecekti. Yabancının grup üyeleriyle girdiği etkileşim, yakınlık ve uzaklığın bir birleşimini kapsar. Yabancının gruptan kendine özgü uzaklığı, onun üyelerle her zamanki etkileşim tarzlarının bir dizisine olanak verir. Örneğin, yabancı, grup üyeleriyle ilişkilerinde daha nesnel olabilir. O, bir yabancı olduğu için diğer grup üyeleri ona güven duygularını ifade etmeyi daha tatminkar bulurlar. Bu veya başka biçimlerde, yabancı ile grup üyeleri arasında bir eşgüdüm tarzı ve tutarlı etkileşim ortaya çıkar. Yabancı, grubun organik bir üyesi haline gelir. Ancak Simmel, sadece, yabancıyı bir toplumsal tip olarak kavramadı o, aynı zamanda, yabancılığı, toplumsal etkileşimin bir biçimi olarak da kavradı. Yakınlık ve uzaklığın bir birleşimini kapsayan bir yabancılık düzeyi, tüm top-

lumsal ilişkilere hatta en yakın olanlara dâhildir. Dolayısıyla her etkileşim içinde bulunan yabancılık derecesini keşfetmek için çok çeşitli spesifik etkileşimleri inceleyebiliriz.

Her ne kadar geometrik boyutlar, Simmel'in birtakım tipleri ve biçimlerine dâhil olsa da, onlara geometriden çok daha fazlası dâhildir. Tipler ve biçimler, Simmel'in çok çeşitli etkileşim tarzlarını daha iyi anlamak için kullandığı inşalardır.

Toplumsal Tipler

Simmel'in tiplerinden biri olan yabancıyla yukarıda karşılaştık; diğerleri, cimri, savurgan, maceracı ve soyluyu kapsar. Bu alanda bu düşünce tarzını göstermek için bu tiplerden biri olan yoksul üzerinde odaklanacağız.

Yoksul Simmel'in eserlerindeki tiplerin tanımlandığı gibi, başka insanlar tarafından yardım yapılan olarak veya en azından o yardımı hakeden olarak yoksul da toplumsal ilşkiler açısından tanımlandı. Burada Simmel, oldukça açık olarak, yoksulluğun, paranın bir miktarı veya daha doğrusu bir miktarının olmayışıyla tanımlandığı şeklindeki görüşü savunmadı.

Simmel, karakteristik ilişkiler ve etkileşim tarzları açısından yoksul üzerinde odaklandığı halde o, "Yoksul" (1908/1971c) denemesini yoksul ve yoksullukla ilgili çok çeşitli ilginç anlayışlar geliştirmek için bir fırsat olarak değerlendirdi. Her denemede çokça anlayış ortaya koymak Simmel'in bir karakteristiğiydi. Gerçekten de bu deneme, onun ün kazanacak büyük iddialarından biriydi. Örneğin Simmel haklar ve yükümlülüklerin karşılıklı bir dizisinin, muhtaç ile yardım eden arasındaki ilişkiyi tanımladığını ileri sürdü. Muhtacın, yardım alma hakkı vardır ve bu hak, yardım almayı daha az acı verici hale getirir. Tersine, yardım edenin, muhtaca yardım etme yükümlülüğü vardır. Simmel, yoksula toplum tarafından yapılan yardımın, sistemi desteklemeye yarar sağladığı şeklindeki görüşü de benimsedi. Toplum, yoksula yardımı gerektirir "böylece yoksullar, toplumun aktif ve tehlikeli düşmanlan haline gelmezler ve onların nesillerinin bozulması engellenir" (Simmel, 1908/1971 c: 154). Dolayısıyla yoksullara yardım, kendi başına yoksullar için olduğundan daha fazla toplum içindir. Devlet burada kilit bir rol oynar ve Simmel'in gördüğü gibi, yardım etme mekanizması daha fazla bürokratikleştikçe yoksullara yaklaşım, giderek daha fazla kişisellikten uzaklaşmaktadır.

Simmel, yoksullukla ilgili görececi bir görüşe de sahipti; yani, yoksullar basitçe toplumun en altında bulunanlar değildir. Yoksulluk, bu görüş açısından *tüm* toplumsal tabakalarda bulunur. Bu kavram, daha sonraki sosyolojik *görece yoksunluk* kavramını gölgede bıraktı. Eğer üst sınıfların üyeleri olan insanlar, eşdeşlerinden daha azına sahiplerse, kendilerini onlarla karşılaştırarak yoksul olduklarını hissetmeleri olasıdır. Bu nedenle, yoksulluğu yok etmeyi amaçlayan hükümet programları asla başarılı olamaz. En altta olanlar, yükseltilseler bile, tabakalaşma sisteminin farklı yerlerinde bulunan birçok insan, kendilerini eşdeşleriyle karşılaştırarak hâlâ yoksul olduklarını düşünecektir.

Toplumsal Biçimler

Simmel, toplumsal tipleri olduğu gibi, alışveriş, çatışma, fahişelik ve sosyalliği kapsayan çok çeşitli toplumsal biçimleri inceledi. Simmel'in, toplumsal biçimler üzerindeki çalışmasını, onun egemenlikle ilgili yani üstte yer almayla ve altta yer almayla ilgili tartışması yoluyla açıklayabiliriz.

Üstte Yer Alma ve Altta Yer Alma Üstte yer alınanın ve altta yer almanın karşılıklı bir ilişkisi vardır. Lider, başkalarının düşüncelerini ve eylemlerini tümüyle belirlemek istemez. Aksine, lider, altta yer alanlardan ya pozitif olarak ya da negatif olarak tepki göstermelerini bekler. Ne bu ne de herhangi bir başka etkileşim biçimi, karşılıklı ilişkiler olmadan yaşayabilir. En baskıcı egemenlik biçimi içinde bile, altta yer alanların, en azından bir derece kişisel özgürlükleri vardır.

Çoğu insan açısından üstte yer alma, altta yer alanların bağımsızlıklarını tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir çabayı kapsar ancak Simmel'e göre böyle bir durum olsaydı, toplumsal bir ilişkinin varlığı son bulurdu.

SimmePe göre bir kimse, bir bireyin, bir grubun veya nesnel bir kuvvetin altında yer alabilir. Tek bir bireyin liderlik yapması, genel olarak ya lideri destekleyen ya da ona muhalif olan, sıkı bağlara sahip bir gruba yol açar. Bu tür gruplarda muhalefet ortaya çıktığı zaman bile ihtilaf, taraflar aynı yüksek gücün altında bulundukları zaman daha kolay çözülebilir. Bir çoğunluk yönetiminde altta yer almanın çok eşitsiz etkileri olabilir. Bir taraftan, çoğunluk tarafından nesnel yönetim, grup içinde birliğe, bir bireyin daha keyfi yönetiminden daha fazla yol açar. Diğer taraftan, altta yer alanlar, bir lider tarafından kişisel ilgi görmezlerse onlar arasında düşmanlığın ortaya çıkması olasıdır.

SimmePe göre, nesnel bir ilkeye dayalı bir düzende, muhtemelen insan ilişkilerinin ve toplumsal etkileşimlerin ortadan kaldırılması nedeniyle altta yer alma, en saldırgan halde bulunur. İnsanlar, kendisini etkileme yeteneklerinin olmadığı, kişisel olmayan bir hukuk tarafından belirlendiklerini düşünürler. Simmel, bir bireyin altında yer almayı daha özgür ve daha kendiliğinden olarak gördü: "Yasalara itaatin tümünün, mekanik ve edilgen bir şeylerinin olduğuyla karşılaştırıldığında bir kişinin altında yer alma, özgürlük ve onur öğesi barındırır" (1908/1971 d: 115). Daha da kötüsü, SimmePin "altta yer almanın, küçük düşürücü bir şekilde kaba ve kouşulsuz türü" olarak gördüğü, nesnelerden (örneğin ikonlar) altta yer almaktır" (1908/1971 d: 115). Bireye bir şey egemen olduğu için "o, kendisini, tam olarak şey kategorisinin seviyesine düşürür" (Simmel, 1908/197 İd: 117).

Toplumsal Biçimler ve SimmeVin Daha Büyük Sorunsalı Guy Oakes (1984), Simitlerin biçimler tartışmasının, nesnel ve öznel kültür arasında giderek artan boşluk üzerinde odaklanan onun temel sorunsalıyla bağlantısını kurdu. O, şu görüşle başlar; "Simmere göre nesnelliğin keşfedilmesi -şeylerin öznel veya psikolojik kökenlerinden bağımsızlıkları-, Batının kültürel tarihindeki en büyük haşarımdı" (Oakes, 1984:3). SimmePin bu nesnelliğe değinme tarzlarından biri, biçimleri tartışmasıdır ancak bu tür biçimselleştirme ve nesneleştirme gerekli ve arzu edilir olduğu halde onlar oldukça arzu edilmez hale gelebilirler:

> Bir taraftan, biçimler, yaşamın enerjileri ve ilgilerinin ifade edilmesinin gerekli koşullarıdır. Diğer taraftan bu biçimler giderek daha fazla, yaşamdan bağlan kopmuş ve uzaklaşmış hale gelirler. Bu meydana geldiğinde, yaşam süreci ile içinde onun ifade edildiği biçimlenimler arasında bir çatışma meydana gelir. En sonunda bu çatışma, yaşam ile biçim arasındaki ilişkiyi hükümsüz bırakmakla tehdit eder ve böylelikle içinde yaşam sürecinin, özerk yapılar halinde gerçekleşebileceği koşulları tehdit eder.
>
> (Oakes, 1984:4)

Toplumsal Yapılar

Simmel, toplumun büyük-ölçekli yapıları hakkında doğrudan görece az şey söyledi. Aslında kimi zaman onun etkileşim tarzları üzerinde odaklanması dikkate alındığında o, toplumsal gerçekliğin bu düzeyinin varolduğunu kabul etmedi. Bunun iyi bir örneği, onun *toplumu* tanımlama çabasında bulunabilir, onun bu çabası, Emile Durkheim'ın temsil ettiği, toplumun gerçek, maddi bir varlık olduğu şeklindeki gerçekçi görüşü reddetti. Lewis Coser şunu belirtir; "O, toplumu bir şey veya bir organizma olarak görmedi" (1965:5) Simmel, toplumun, yalıtılmış bireylerin bir toplamından başka bir şey olmadığı şeklindeki nominalist kavrayıştan da rahatsızdı. O, toplumu, bir etkileşim dizisi olarak kavramakla bir orta yol benimsedi (Spykman, 1925/1966:88). "*Toplum*, 'etkileşimde bağlantısı kurulan birtakım bireylerin adıdır" (Simmel, aktaran Coser, 1965:5).

Simmel, bu etkileşimci görüşü açıkça belirttiği halde o, eserlerinin çoğunda, toplum sanki gerçek bir maddi yapıymış gibi gerçekçi bir tutum sergiledi. Yani böylece Simmel'in eserlerinde toplumsal-yapısal düzeyde temel bir çelişki bulunur. Simmel şunu belirtmiştir; "Toplum, bireyin ötesine geçer ve kendi yasalarını izleyen kendi hayatını yaşar. Ayırca o, tarihsel, zorunlu bir katılıkla bireyin karşısına çıkar" (1908/1950a:258). Coser, Simmel'in düşüncesinin bu yönünü yakalamaktadır: "Bireyüstü büyük yapılar -devlet, klan, aile, kent veya sendika-, özerklik ve kalıcılık elde etmelerine ve sanki yabancı güçlermiş gibi bireyin karşısına çıkmalarına karşın, bu etkileşimin billurlaşmaları haline gelirler" (1965:5). Rudolph Heberle de özde aynı noktaya değinir: "Bir kimse, Simmel'in toplumu yapısal etmenlerin bir etkileşimi olarak gördüğü, insanların, canlı veya istekli eyleyenlerden çok edilgen nesneler olarak ele alındığı şeklindeki izlenimden güçbela kaçınabilir" (1965:117).

Bu çelişkinin çözümü, Simmel'in toplumun etkileşimci bir görüşüne bağlı kalma eğilimini içeren biçimsel sosyolojisi ile onun, toplumu, bağımsız, zorlayıcı toplumsal bir yapı olarak görme eğilimini içeren tarihsel ve felsefi sosyolojileri arasındaki farklılıkta yatar. Bu sonraki sosyolojilerde o, toplumu, onu kaygılandıran nesnel kültürün gelişiminin daha geniş sürecinin bir parçası olarak gördü. Nesnel kültür, en iyi şeklide, kültürel alanın bir parçası olarak görüldüğü halde Simmel, büyük-ölçekli toplumsal yapıların gelişimini bu sürecin bir parçası olarak ele aldı. Simmel'in, toplumsal yapıların büyümesini, nesnel kültürün yayılmasıyla ilişkilendirdiği şu açıklamasında belirgindir: "Fenomenleri, giderek daha fazla, kişisel olmayan öğeleri içeren ve bireylerin öznel tümlüğünü giderek daha az içine alan kültürümüzün artan nesneleşmesi... de sosyolojik yapıları kapsar" (1908/1950b:318). Toplum ile nesnel kültür arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya ek olarak bu açıklama, Simmel'in toplumsal gerçekliğin kültürel düzeyi üzerindeki düşüncelerine yol açar.

Nesnel Kültür

Simmel'in tarihsel ve felsefi sosyolojisinin odak noktalarından biri, toplumsal gerçekliğin kültürel düzeyi veya onun "nesnel kültür" olarak adlandırdığı şeydir. Simmel'e göre insanlar, kültürü üretir ancak onların toplumsal gerçekliği şeyleştirme yetenekleri

nedeniyle kültürel dünya ve toplumsal dünya, kendi bağımsız varlıklarına, onları yaratmış olan ve günlük olarak yeniden yaratan eyleyenleri giderek daha fazla egemenlikleri altına alan varlıklara sahip olurlar. "[Bireysel] öznel psişe ve onun arzuları ve duyarlılıkları ile giderek daha az teması olan, kendi kendine yeten bir dünyada kültürel nesneler, birbiriyle daha fazla bağlantılı hale gelirler" (Coser, 1965:22). İnsanlar, kültürü yaratma ve yeniden yaratma kapasitesini her zaman sürdürdükleri halde tarihin kültür açısından uzun-dönem eğilimi, eyleyen üzerinde daha fazla zorlayıcı kuvvet uygulamaktır.

> Nesnel kültürün, ondokuzuncu yüzyıl süresince gelişen [bireysel] öznel kültür üzerinde hâkim olması... bu uyuşmazlığın durmadan genişlediği görülür. Nesnel kültür her gün daha da büyümektedir ancak birey zihni, sadece, bu kültürden kendisini daha fazla uzaklaştırarak ve daha yavaş bir tempoda kendi kültürünü geliştirerek kendi gelişiminin biçimlerini ve içeriğini zenginleştirebilir.
>
> (Simmel, 1907/1978:449)

Simmel eserlerinin birçok yerinde, nesnel kültürün birtakım bileşenlerini örneğin aletler, taşıma araçları, bilimin ürünleri, teknoloji, sanatlar, dil, entelektüel alan, geleneksel bilgelik, dinsel dogma, felsefi sistemler, yasal sistemler, ahlaki kodlar ve idealleri (örneğin "anavatan") saptadı. Nesnel kültür, çeşitli biçimlerde büyümekte ve genişlemektedir.Birincisi, modernleşmeyle birlikte onun mutlak büyüklüğü artar. Bu durum, kültürel alanın çoğu başka boyutu için bir ölçüde geçerli olduğu halde en açık şekilde, katlanarak büyüyen bilimsel bilgi örneğinde görülebilir. İkincisi, kültürel alanın farklı bileşenlerinin sayısı da aıfar. Son olarak ve belki de en önemlisi, giderek daha fazla bireylerin denetimlerinin ötesine geçen, her zamankinden daha güçlü olan ve kendi kendine yeten bir dünyada, kültürel dünyanın çeşitli öğeleri, her zamankinden daha fazla içiçe geçer (Oakes, 1984:12). Simmel, sadece, nesnel kültürün büyümesini betimlemekle ilgilenmedi aynı zamanda ondan rahatsız oldu: "Çağdaş dünyada bireyin etrafını saran ve onu durmadan etkisi altına alan şaşırtıcı sayıda ve çeşitlilikte insan ürünü, Simmel'i -bunalıma sokmadıysa bile- derinden etkiledi (Weingartner, 1959:33).

Simmel'i en çok kaygılandıran şey, nesnel kültürün büyümesinin, bireysel kültür için ortaya koyduğu tehditti. Simmel'in kişisel sempatisi, bireysel kültürün egemen olduğu bir dünyaya yönelikti ancak o, böyle bir dünyanın imkânını giderek daha az muhtemel gördü. Simmel bunu, "kültürün trajedisi" olarak betimledi. *(Para Felsefesi'yle* ilgili tartışmada bunu yorumlayacağım.) Simmel'in nesnel kültürün, bireysel öznel kültür üzerindeki büyümesini özgül çözümleyişi basitçe, yaşamın tümüne egemen olan genel bir ilkenin bir örneğidir: "Bir şeyin bireysel parçalarının değeri azaldığı ölçüde onun toplam değeri artar" (1907/1978:199).

Simmel'in nesnel kültür hakkındaki genel argümanını, etkileşim biçimleriyle ilgili onun daha temel çözümlemesiyle ilişkilendirebiliriz. Simmel, en çok bilinen denemelerinden biri olan "Metropol ve Zihinsel Yaşam"'da (1903/1971) modem kentte meydana gelen etkileşim biçimlerini çözümledi (Vidler, 1991). O, modem metropolü, nesnel kültürün "sahici arenası" ve bireysel kültürün gerileyişi olarak gördü. O, para ekonomisinin hâkimiyet sahnesidir ve Simmel'in sıklıkla açığa kavuşturduğu gibi, paranın, insan ilişkilerinin doğası üzerinde derin bir etkisi vardır. Paranın yaygın kullanımı, yaşamın tüm alanlarında hesaplanabilirliğin ve rasyonelliğin vurgulanma-

sına neden olur. Dolayısıyla sahici insan ilişkileri azalır ve toplumsal ilişkiler, bıkkın ve mesafeli bir tutumun egemenliğine girme eğiliminde olur. Küçük kasabayı, daha fazla duyarlılık ve duygusallık karakterize ettiği halde modem kenti, para ekonomisinin gereksinim duyduğu hesaplanabilirlikle eşleşen sığ bir entelektüellik karakterize eder. Kent, işbölümünün de merkezidir ve gördüğümüz gibi, uzmanlaşma, sürekli-genişleyen bir nesnel kültürün üretilmesinde merkezi bir rol oynar ve bireysel kültürde bunun karşılığı olan bir gerileme görülür. Kent, içinde neredeyse herkesin, duygusuz hesaplanabilirliği vurgulayanlara indirgendiği "berbat bir düzleştirici"dir. Nesnel kültürün genişlemesi karşısında bireyselliği sürdürmek gittikçe daha da zorlaşmaktadır (Lohmann ve Wilkes, 1996).

Simmel'in kent hakkındaki denemesinde (onun eserlerinde başka birçok yerde olduğu gibi), bu modem gelişmenin özgürleştirici etkisini tartıştığı da belirtilmelidir. Örneğin, o, inanların modem kentte, küçük kasabanın sıkı toplumsal sınırları içinde olduklarından daha özgür olduklarını vurgular. Simmel'in *Para Felsefesi* kitabına ayrılan bir sonraki kısmın sonunda Simmel'in modernliğin özgürleştirici etkisi üzerine düşünceleri hakkında daha fazlası söylenmektedir.

Birincisi, Simmel'in sosyolojinin gelişimi üzerine etkisiyle ilgili birçok ironiden birinin şöyle olduğunu belirtmek gereklidir; onun makro-çözümleyici eseri kullanılmaktadır ancak bu eserin daha geniş içerimleri neredeyse tamamen unutulmaktadır. Simmel'in alışveriş ilişkileri hakkındaki eserini örnek olarak ele alalım. O, alışverişi, etkileşimin "en saf ve en gelişmiş türü" olarak gördü (Simmel, 1907/1978:82). Tüm etkileşim biçimleri, bir derece fedakârlıkta bulunmayı kapsadığı halde bu gereklilik en açık olarak alışveriş ilişkilerinde ortaya çıkar. Simmel, tüm toplumsal alışverişlerin "kar ve zarar"ı kapsadığını düşündü. Bu tür bir yönelim, Simmel'in mikrososyolojik eseri için ve özel olarak onun büyük ölçüde mikro-yönelimli alışveriş kuramının gelişimi için son derece önemliydi. Bununla birlikte, onun alışveriş üzerine düşünceleri, onun para üzerine daha geniş eserinde de ifade edildi. Simmel'e göre, para, alışverişin en saf biçimidir. Bir nesne başka biriyle değiştirildiğinde döngünün sona erdiği bir takas ekonomisinin tersine paraya dayanan bir ekonomi, sonsuz bir alışveriş dizisine olanak verir. Bu olanak Simmel açısından son derece önemlidir çünkü toplumsal yapıların ve nesnel kültürün yaygın bir şekilde gelişiminin temelini sağlar. Bundan dolayı, bir alışveriş biçimi olarak para Simmel'e göre modem şeyleşmiş toplumsal bir yapı içinde insanların yabancılaşmasının temel nedenini temsil ediyordu.

Simmel'in, alışverişle ilgili küçük-ölçekli sosyolojik biçimleri, kendi bütünlüğü içinde modem toplumun gelişimiyle ilişkilendirmesinde onun kenti ve alışverişi ele alışı açısından düşüncesinin inceliği görülebilir. Bu bağlantı, onun spesifik denemelerinde (özellikle Simmel, 1991) bulunabileceği halde en açık biçimiyle *Para Felsefesi'* nde bulunur.

Para Felsefesi

Para Felsefesi (1907/1978), Simmel'in düşüncesinin ne kadar geniş ve kapsamlı olduğunu çok iyi gösterir (Deflem, 2003). Bu eser, Simmel'in, genel kuramı nedeniyle, en azından, mikrososyoloji hakkındaki denemeleri nedeniyle olduğu kadar tanındığını

kesin olarak gösterir. Söz konusu denemelerin birçoğu, onun genel kuramının spesifik görünümleri olarak görülebilir.

Başlık, SimmePin odak noktasının para olduğunu açığa kavuşturduğu halde onun bu fenomenle ilgisi, onun daha geniş bir dizi kuramsal ve felsefi uğraşıydı. Örneğin, daha önce gördüğümüz gibi, Simmel, genel değer konusuyla ilgilendi ve para, değerin basitçe spesifik bir biçimi olarak görülebilir. Simmel, başka bir düzeyde, kendi başına parayla değil, onun eyleyenlerin "iç dünya"sı gibi ve bir bütün olarak nesnel kültür gibi geniş ölçekli fenomenler üzerindeki etkisiyle ilgilendi. Ayrıca başka bir düzeyde o, parayı, "alışveriş, sahiplik, açgözlülük, aşırılık, kinizm, bireysel özgürlük, yaşam tarzı, kültür, kişiliğin değeri ve benzeri'ni (Siegfried Kracauer, aktaran Bottomore ve Frisby, 1978:7) kapsayan yaşamın çeşitli başka bileşenleri ile bağlantısı olan spesifik bir fenomen olarak gördü. Son ve en genel olarak Simmel, parayı, yaşamın bütününü anlamamıza yardımcı olabilen, yaşamın spesifik bir bileşeni olarak gördü. Tom Bottomore ve David Frisby'nin ifade ettiği gibi Simmel, "çağın ruhunun bütününü, kendisinin para çözümlemesinden" çıkarmaktan daha azını amaçlamadı (1978:7).

Para Felsefesi'nin Kari Manc'ın eserleriyle ortak yönü çoktur. Simmel, Marx gibi, bir para ekonomisinin yarattığı sorunlar ve kapitalizm üzerinde odaklandı. Yine de, bu ortak zemine karşın farklılıklar çok büyüktür. Örneğin Simmel, kendi döneminin ekonomik sorunlarını basitçe, daha genel kültürel sorun olan nesnel olanın öznel olandan yabancılaşmasının spesifik bir görünümü olarak gördü (Poggi, 1993). Marx'a göre bu sorunlar, kapitalizme özgüdür ancak Simmel'e göre, onlar, evrensel bir trajedinin -nesnel kültürün büyümesi karşısında bireyin artan güçsüzlüğü- parçasıdır Manc'ın çözümlemesi, tarihsel olarak özgüldür oysa SimmePin çözümlemesi, insan tarihinin akışından ebedi doğruluklar çıkarmayı amaçlar. Frisby'nin söylediği gibi *"Para Felsefesi*'nde... olmayan şey... para ilişkilerinin tarihsel sosyolojisidir" (1984:58). Onların çözümlemelerindeki bu farklılaşma, Simmel ile Marx arasındaki son derece önemli bir siyasal farklılıkla ilişkiliydi. Marx, ekonomik sorunları zaman-la-sınırlı, kapitalist toplumun ürünü olarak gördüğü için o, bu sorunların en sonunda çözülebileceğine inandı. Bununla birlikte Simmel, temel sorunların insan yaşamının doğasında bulunduğunu düşündü ve gelecekte iyileşme umudu görmedi. Aslında Simmel sosyalizmin, durumu iyileştirme yerine *Para Felsefesi*'nde tartışılan türden sorunları artıracağına inandı. Marx'ın kuramıyla bazı özsel benzerliklere karşın SimmePin düşüncesi, Weber'in düşüncesine ve onun hem modem dünyayla hem de onun geleceğiyle ilgili fikri açısından onun "demir kafes"ine daha yakındır.

Para Felsefesi, paranın ve değerin genel biçimleriyle ilgili bir tartışmayla başlar. Daha sonra bu tartışma, paranın, eyleyenlerin "iç dünya"sı üzerindeki ve genel olarak kültür üzerindeki etkisini ele alır. Bu argümanın çok karmaşık olması nedeniyle burada sadece en önemli noktaları vurgulanmaktadır.

Para ve Değer

Daha önce kısaca tartıştığımız gibi, SimmePin eserin başındaki ilgileri, para ile değer arasındaki ilişkidir (Kamolnick, 2001). Genel olarak, o, insanların nesneleri üreterek, kendilerini nesnelerden ayırarak ve böylece "uzaklık, engeller, zorluklar"ın üstesinden gelmeye çalışarak değer yaratıklarını ileri sürdü (Simmel, 1907/1978:66). Bir nesneyi

elde etmedeki zorluk arttıkça onun değeri de artar. Bununla birlikte, elde etme zorluğunun, "alt ve üst sımrlar"ı vardır (Simmel, 1907/1978:72). Genel ilke, şeylerin değerinin, insanların kendilerini, nesnelerden uygun bir şekilde uzaklaştırma yeteneklerinden geldiğidir. Çok yakın olan, çok kolayca elde edilen şeyler, çok değerli değildir. Bir şeyin değerli kabul edilmesi için bir çaba gereklidir. Tersine çok uzak, çok zor veya elde edilmesi neredeyse olanaksız olan şeyler de çok değerli değildir. Elde edilmelerine yönelik çabalarımızın tümüne olmasa bile çoğuna karşı koyan şeyler, bizim için değerli olmayı sürdürmez. En değerli şeyler, ne çok uzak ne çok yakındır. Bir nesnenin bir eyleyenden uzaklığıyla ilişkili etmenler arasında, bir nesneyi elde etmenin aldığı zaman, onun azlığı, onu edinmekle ilişkili zorluklar ve onu edinmek için başka şeylerden vazgeçmeye duyulan gereksinim bulunmaktadır. İnsanlar kendilerini, çok kolay olmasa da elde edilebilir olması gereken nesnelerden uygun bir uzaklığa yerleştirmeye çalışırlar.

Simmel, bu genel değer bağlamı içinde parayı tartıştı. Para, ekonomik alan içinde hem nesnelerden uzaklık yaratmaya hem de bu uzaklığın üstesinden gelmek için araçlar sağlamaya hizmet eder. Modern bir ekonomi içinde nesnelere yüklenen para değeri, onları bizden belirli bir uzaklığa koyar; kendi paramız olmadan onları elde edemeyiz. Parayı, dolayısıyla nesneleri elde etmedeki zorluk, onları değerli kılar. Aynı zamanda, yeterli para elde ettiğimizde, kendimiz ile nesneler arasındaki uzaklığın üstesinden gelebiliriz. Bu nedenle para, insanlar ile nesneler arasında uzaklık yaratmakla ilgili ve böylece bu uzaklığın üstesinden gelmenin araçlarını sağlamakla ilgili ilginç işlevi yerine getirir.

Para, Şeyleşme ve Rasyonelleşme

Para, değer yaratma sürecinde piyasanın, modem ekonominin ve en sonunda modem (kapitalist) toplumun gelişiminin temelini sağlar (Poggi, 1996). Para, bu oluşumların, eyleyenin dışında ve onun üzerinde zorlayıcı olan bağımsız bir varlık kazanmalarının araçlarını sağlar. Bu durum eski topluma tersti çünkü eski toplumda takas veya ticaretin, para ekonomisinin kendine özgü sonucu olan şeyleşmiş dünyaya yol açması mümkün değildi. Para, bu gelişmeye çeşitli biçimlerde imkân verir. Örneğin Simmel, paranın, "uzun-dönem hesaplar, büyük-ölçekli girişimler ve uzun-vadeli krediler"e olanak sağladığını ileri sürdü (1907/1978:125). Daha sonra Simmel şunu söyledi, "para... en nesnel pratikleri, en mantıklı, tamamen matematiksel normları, kişisel olan her şeyden mutlak özgürlüğü... geliştirmiştir'' (1907/1978:128). O, bu şeyleşme sürecini, zihnin kendisini nesnelerde somutlaştırmasının ve sembolleştirmesinin aracı olan daha genel sürecin sadece bir parçası olarak gördü. Bu somutlaştırmalar, bu yapılar, şeyleşmiş hale gelir ve eyleyenler üzerinde denetleyici bir kuvvet uygular.

Para sadece, şeyleşmiş bir toplumsal dünyanın yaratılmasına yardımcı olmaz o, aynı zamanda bu toplumsal dünyanın artan rasyonelleşmesine katkıda bulunur (Deutsehmann, 1996; B. Tumer, 1986). Bu, SimmeP'in WeberTe paylaştığı ilgilerden bir başkasıydı (D. Levine, 2000). Bir para ekonomisi, niteliksel etmenlerden çok niceliksel etmenlerin vurgulanışım teşvik eder:

> Nicelik kategorisinin, nitelik kategorisinden giderek daha baskın olmasını veya daha kesin bir şekilde niteliğin, niceliğin içinde erime, nitelikten giderek daha fazla öğeyi uzaklaştırma, onlara sadece spesifik hareket biçimleri atfetme ve spesifik olarak,

> bireysel olarak ve niteliksel olarak belirlenen her şeyi, az ya da çok, küçük ya da büyük, dar ya da geniş, bu renksiz öğelerin az ya da çok sık olması ve sadece rakamsal belirlenimlere açık olan farkındalıklar olarak yorumlama eğilimini -her ne kadar bu eğilimin, ölümcül araçlarla kendi amacını asla mutlak olarak elde etme ihtimali olmasa da- gösteren örnekleri çoğaltmak kolay olacaktır.
>
> Dolayısıyla yaşamın başlıca eğilimlerinden biri -niteliğin, niceliğe indirgenmesi-, en yüksek ve emsalsiz bir şekilde kusursuz temsiline parada ulaşır. Burada da para, onun doğrultusunu açık bir biçimde belirleyen gelişmelerin kültürel tarihsel bir dizisinin zirvesidir.
>
> (Simmel, 1907/1978:278-280)

Para, modern dünyada entelektüelliğin önemini artırma yoluyla, daha az belirgin bir şekilde rasyonelleşmeye katkıda bulunur (B. Turner, 1986; Deutschmann, 1996). Bir taraftan, para ekonomisinin gelişimi, zihinsel süreçlerin önemli bir artışım varsayar. Bir örnek olarak, Simmel, banknotları, nakit rezervi ile kapatma gibi para işlemlerinin gerektirdiği karmaşık zihinsel süreçlere dikkat çekti. Diğer taraftan, para ekonomisi, toplumun normları ve değerlerinde kaydadeğer bir değişime katkıda bulunur; o, kültürün entelektüelliğe doğru temelden yeniden yönlendirilmesine yardım eder" (Simmel, 1907/1978:152). Entelekt, kısmen para ekonomisi nedeniyle, zihinsel enerjilerimizin en değerlisi olarak kabul edilmeye başlamıştır.

Simmel, para işlemleri, toplumun giderek daha fazla önemli bir parçası haline geldikçe ve şeyleşmiş yapılar yayıldıkça bireyin öneminin azaldığını düşündü. Bu, onun, nesnel kültürün yayılması ("kültürün trajedisi") karşısında bireysel öznel kültürün gerileyişi hakkındaki argümanının bir parçasıdır:

> Paranın hızlı dolaşımı, harcama ve kazanma alışkanlıklarını tetikler; o, belirli bir miktardaki parayı psikolojik olarak daha az anlamlı ve daha az değerli hale getirir, oysa genel olarak para, giderek daha fazla önemli hale gelir çünkü para konuları, bireyi artık, daha az tahrik edilmiş bir yaşam tarzı içinde olduklarından daha hayati olarak etkiler. Burada çok genel bir fenomenle karşılaşmaktayız; şöyle ki, bir şeyin bireysel parçalarının değeri azaldığı ölçüde onun toplam değeri artar. Örneğin, Bir toplumsal grubun büyüklüğü ve önemi arttığında onun birey üyelerinin yaşantılarının ve çıkarlarının değeri azalır; nesnel kültür, onun içeriğinin çeşitliliği ve canlılığı, bu kültür içindeki birey temsilciyi ve katılımcıyı monoton bir uzmanlaşmaya, darlığa ve güdük bir büyümeye mahkum etme yoluyla en yüksek noktaya ulaşır. Bütün, daha kusursuz ve ahenkli hale geldikçe birey daha az ahenkli bir varlık olur.
>
> (Simmel, 1907/1978:199)

Jorge Arditi (1996), bu konuyu çok az farklı terimlerle ortaya koydu. Arditi, Simmel'in eserlerinde giderek artan rasyonelleşme temasını kabul eder ancak bunun, Simmel'in rasyonel olmayan hakkındaki düşüncesi bağlamında görülmesi gerektiğini ileri sürer. "Simmel'e göre, rasyonel olmayan, 'yaşam'ın öncelikli, özsel bir öğesi, insanlığımızın tamamlayıcı bir yönüdür. Modem, son derece rasyonelleşmiş bir dünyanın daha fazla gelişimiyle onun gücünün aşamalı olarak azalması ve böylece varlığın tartışma götürmez yoksullaşmasını içerir" (Arditi, 1996:95). Rasyonel olmayanın bir örneği, sevgidir (diğerleri, duygular ve inançtır) ve sevgi, rasyonel değildir çünkü, başka şeyler arasında, pratik değildir, entelektüel deneyimin karşıtıdır, zorunlu olarak gerçek değeri yoktur, dürtüseldir, çünkü seven ve sevilen arasına toplumsal veya kültürel olan hiçbir şey giremez ve o, "'yaşamın tamamen rasyonel olmayan derinlikle-

ri'"nden kaynaklanır (Simmel, aktaran Arditi, 1996:96). Artan rasyonelleşmeyle birlikte rasyonel olmayanı kaybetmeye başlarız ve "insani özellilerimizin en anlamlı olanını... kaybederiz: otantikliğimiz" (Arditi, 1996:103). Rasyonel olmayanın otantikliğinin bu kaybedilişi gerçek bir insani trajedidir.

Bazı bakımlardan, paranın modem toplumda sahip olduğu merkezi role nasıl ulaştığını görmek zor olabilir. Yüzeyde, para, çeşitli amaçların basit bir aracı veya Simmel'in ifadesiyle "aracın en saf biçimi" olarak görünür (1907/1978:210). Bununla birlikte para, kendi içinde bir amaç haline gelen bir aracın en aşın örneği olmuştur:

> Kendi değerini tümüyle bir araç olma niteliğine, daha kesin değerlere dönüştürülebilirlliğine borçlu olan bir nesne, bütün yönleriyle ve açıkça, psikolojik bir mutlak değere, pratik bilincimizi yöneten tümüyle sürükleyici bir son amaç haline hiçbir zaman gelmemiştir. Bu en üst düzeydeki para isteği, paranın, saf bir araç haline geldiği ölçüde artmak zorundadır. Bu durum, paranın erişebileceği nesnelerin çeşitliliğinin sürekli olarak arttığına; şeylerin, paranın gücüne giderek daha fazla boyun eğdiğine, paranın, kendisinin nitelikten giderek daha fazla yoksun olduğuna ve böylelikle aynı zamanda şeylerin niteliği karşısında güçlü hale geldiğine işaret eder.
> (Simmel, 1907/1978:232)

Negatif Etkiler

Paranın, kendi içinde bir amaç, doğrusu en üst amaç olduğu bir toplumda, bireyler üzerinde birtakım negatif etkileri vardır (Beilharz, 1996), bunlardan en ilginç ikisi, kinizmdeki artış ve bıkkın tutumdaki artıştır. Toplumsal yaşamın en yüksek ve en düşük yönleri satılık olduğunda, ortak bir paydaya -paraya- indirgendiğinde kinizm teşvik edilir. Dolayısıyla mısır gevreği eya koltukaltı deodorantı alabildiğimiz kadar kolay bir şekilde güzellik veya doğruluk veya akıl "satın alabilirsiz. Her şeyin, ortak bir paydada aynı düzeye getirilmesi, her şeyin kendi fiyatının olduğuna, herhangi bir şeyin pazarda alınabildiği veya satılabildiğine ilişkin kinik tutuma yol açar. Para ekonomisi, bıkkın bir tutumu, "tüm şeylerin eşit ölçüde donuk ve gri bir renkte olduğunu, heyecanlanmaya değmediğini" telkin eder (Simmel, 1907/1978:256). Bıkkın kişi, satın alınan en üst nesnelerin değerlerini birbirinden ayrıma yeteneğini tümüyle kaybetmiştir. Biraz farklı bir şekilde ifade edildiğinde, her şeyi biçimsizliğe, tamamen niceliksel fenomenlere indirgeyen para, estetiğin mutlak düşmanıdır.

Para ekonomisinin başka bir negatif etkisi, insanlar arasında giderek artan kişisel olmayan ilişkilerdir. Kendi kişilikleri olan bireylerden bahsetme yerine giderek daha fazla konumlardan -dağıtım yapan kişi, fırıncı ve benzeri- bu konumlarda bulunanların kim olduklarına bakmaksızın, bahsetmemiz olasıdır. Para ekonomisinin karakteristiği olan modem işbölümünde şöyle bir çelişkili durum vardır; yaşamımızı sürdürmemiz için başka konumlara daha fazla bağımlı hale geldiğimiz halde o konumlarda bulunan insanlar hakkında çok az şey biliriz. Belirli bir konumu dolduran spesifik birey, giderek daha fazla önemsiz hale gelir. Kişilikler, onların sadece küçük bir parçasını gerektiren konumların arkasında kaybolma eğilimi gösterir. Kişilikler çok fazla gerekmediği için birçok insan aynı konumu eşit ölçüde uygun bir şekilde doldurabilir. Dolayısıyla insanlar, birbiriyle değiştirilebilir parçalar haline gelir.

İlgili bir konu, para ekonomisinin, birey özgürlüğü üzerindeki etkisidir. Para ekonomisi, bireyin köleleştirilinesinde bir artışa yol açar. Modem dünyada birey, atomlaşmış ve yalıtılmış hale gelir. Artık, bir gruba bağlı kalmayan birey, her-zaman-

kinden fazla büyüyen ve giderek daha fazla zorlayıcı hale gelen kültür karşısında yalnızlaşır. Modem dünyada birey, böylelikle kitlesel bir nesnel kültür tarafından köleleştirilir.

Para ekonomisinin başka bir etkisi, tüm insani değerlerin dolar ifadelerine indirgenmesi, "bir insanın değerini parasal bir açıklamaya indirgeme eğilimindir (Simmel, 1907/1978:356). Örneğin, Simmel, ilkel toplumda birini öldürmenin para ödemekle telafi edilmesi durumunu ele alır. Ancak onun en iyi örneği, para için cinsel ilişki alışverişidir. Fahişeliğin artması kısmen, para ekonomisinin gelişmesine bağlanabilir.

Simmel'in bazı çok ilginç anlayışları, insanların yaşam tarzları üzerinde paranın etkisi hakkındaki düşüncelerinde yatar. Örneğin, para ekonomisinin egemen olduğu bir toplum, her şeyi, duygusal olarak değil entelektüel olarak anlaşılabilen nedensel bağlantıların bir dizisine indirgeme eğilimindedir. Simmel'in modem dünyada yaşamın "hesaplayıcı karakteri" dediği şey, bununla ilişkilidir. Para ekonomine özel olarak uyan spesifik bir entelektüellik biçimi, matematiksel bir düşünce biçimidir. Bu ise toplumsal dünyada niteliksel etmenlerden çok niceliksel etmenleri vurgulama eğilimiyle ilişkilidir. Simmel, şu sonuca vardı: "niteliksel değerlerin, niceliksel değerler olarak bu türden değerlendirilmesi, tartılması, hesaplanması ve onlara indirgenmesi, çok sayıda insanın yaşamını sindirir" (1907/1978:444).

Simmel'in paranın yaşam tarzı üzerindeki etkisiyle ilgili tartışmasının kilit noktası, nesnel kültürün, bireysel kültür pahasına büyümesinde yatar. İkisi arasındaki boşluk hızlanan bir oranda artar:

> Bu uyuşmazlığın sabit şekilde arttığı görülür. Her gün ve her tarafta nesnel kültürün zenginliği artmaktadır ancak, bireysel zihin, kendi gelişiminin biçimlerini ve içeriklerini sadece kendisini kültürden daha fazla uzaklaştırarak ve kendine ait kültürü daha yavaş bir tempoda geliştirerek zenginleştirebilir.
>
> (Simmel, 1907/1978:449)

Kültürün Trajedisi

Modem toplumda bu artan uyumsuzluğun başlıca kaynağı, artan işbölümüdür (Oakcs, 1984:19). Artan uzmanlaşma, kültürel dünyanın çeşitli bileşenlerini yaratmaya yönelik geliştirilmiş bir yeteneğe yol açar. Ancak, aynı zamanda, son derece uzmanlaşmış birey, kültürün bütünü hakkındaki anlayışını yitirir ve onu denetleme yeteneğini yitirir. Nesnel kültür büyüdükçe bireysel kültür körelir. Bunun örneklerinden biri şudur; kendi bütünlüğü içinde dil, çok büyümüştür, oysaki belirli bireylerin dilbilimsel yeteneklerinin azaldığı görülür. Benzer şekilde, teknoloji ve makinelerin gelişimiyle birlikte, birey işçinin yetenekleri ve becerileri beceriler çarpıcı bir şekilde azalmıştır. Son olarak, entelektüel alan çok büyüdüğü halde giderek az sayıda bireyin, "entelektüel" etiketini hakettiği görülür. Son derece uzmanlaşmış bireyler, üzerinde ya hiç denetimlerinin olmadığı ya da çok az denetimlerinin olduğu ürünlerin giderek daha fazla kapalı ve birbiriyle ilişkili dünyasıyla karşı karşıya kalırlar.Tinsellikten yoksun mekanik bir dünya, bireylere egemen olmaya başlar ve onların yaşam tarzları çeşitli biçimlerde etkilenir. Üretim edimleri, içinde bireylerin kendi rollerini, genel süreç açısından veya son ürünün üretilmesi açısından görmedikleri, anlamsız egzersizler haline gelir. İnsanlar arasındaki ilişkiler, son derece uzmanlaşır ve kişisellikte uzaklaşır. Tüketim, anlamsız bir ürünü bir diğerinin ardından bir çırpıda silip süpürmekten çok fazlası değildir.

Nesnel kültürün kitlesel büyümesinin, yaşam ritmi üzerinde çarpıcı bir etkisi olmuştur. Genel olarak, önceki çağların özelliği olan eşitsizliğin, modem toplumda düzleştirilmiş ve yerine çok daha tutarlı bir yaşam tarzı geçmiştir. Modem kültürün bu düzleştirilmesinin örnekleri çoktur.

Geçmiş zamanlarda gıda tüketimi, döngüseldi ve çoğunlukla çok belirsizdi. Hangi gıdaların tüketildiği ve onlara nerede ulaşılabileceği, onların rekoltesine bağlıydı. Bugün gelişmiş koruma ve taşıma yöntemleriyle birlikte her gıdayı neredeyse her zaman tüketebiliriz. Üstelik, devasa miktarlarda gıdayı koruma ve depolama yeteneği, kötü rekoltelerin, doğal felaketlerin ve benzerinin neden olduğu aksamaları dengelemeye yardımcı olmuştur.

İletişim alanında her zaman olmayan ve öngörülemeyen posta arabasının yerine iletişimin her zaman yapılabilmesini sağlayan telgraf, telefon, günlük posta hizmeti, faks makineleri, cep telefonları ve e-posta geçmiştir.

Eski dönemlerde gece ve gündüz, yaşama, doğal bir ritim veriyordu. Artık, yapay ışıklandırmayla birlikte doğal ritim büyük ölçüde değiştirildi. Önceden gündüz saatleriyle sınırlı olan birçok etkinlik artık gece de gerçekleştirilebilmektedir.

Önceden rastlantısal bir söyleşi veya nadir eserlerle sınırlandırılan entelektüel uyarılma, artık, kitaplar ve dergilerin hazır bulunabilirliği nedeniyle her zaman müsaitti. Simmel'in döneminden beri diğer tüm alanlarda olduğu gibi bu alanda da durum daha belirgin hale geldi. Radyo, televizyon ve video kaseti, DVD oynatıcılar ve kaydediciler ve ev bilgisayarları ile birlikte entelektüel uyarılmanın hazır bulunması ve olanakları, Simmel'in hayal edebileceği herhangi bir şeyin çok ötesinde gelişme gösterdi.

Kuşkusuz tüm bunların pozitif öğeleri vardır. Örneğin, insanlar, yaşamın doğal ritmi tarafından daha az sınırlandırıldıkları için onların çok daha fazla özgürlükleri vardır. Ancak, insani kazançlara karşın, sorunlar da ortaya çıkar çünkü tüm bu gelişmeler, nesnel kültür düzeyindedir ve nesnel kültürün büyümesinin ve bireysel kültürü daha fazla yoksullaştırmasının aracı olan sürecin tamamlayıcı parçalarıdır.

Sonunda, para, görececi bir varoluş tarzının gelişiminde önemli bir etmen ve onun sembolü haline gelmiştir. Para, birbirine hiç benzemeyen fenomenleri dolar miktarına indirgememize olanak sağlar ve bu da onların birbirleriyle karşılaştırılmalarına olanak sağlar. Başka bir ifadeyle para, *her şey* i göreceleştirmemize olanak sağlar. Görececi yaşam biçimimiz, içinde insanların birtakım ebedi hakikatlere inandıkları yaşam yöntemlerinin karşısında yer alır. Para ekonomisi, bu tür ebedi doğrulukları yok eder. Mutlak fikirlerden giderek artan özgürlük açısından insanların kazançları, maliyetlerden çok daha geride kalır. Modem bir para ekonomisinin büyüyen nesnel kültürüne özgü yabancılaşma Simmel'in gözünde, insanlar için, mutlakçılığın kötülüklerinden çok daha büyük bir tehdittir. Belki de Simmel daha önceki, daha basit döneme dönmemizi arzulamayacaktı ancak o, modem dünyada para ekonomisi ve nesnel kültürün büyümesiyle bağlantılı olan ayartıcı tehlikelerden sakınmamız için bizi kesinlikle uyarır.

Dikkatimizin çoğunu, modem para ekonomisinin negatif etkileri üzerinde odaklandırdığımız halde bu tür bir ekonominin özgürleştirici yönleri de vardır (Beilharz, 1996; D. Levine, 1981b, 1991b; Poggi, 1993). Birincisi, para ekonomisi çok daha genişlemiş bir pazaryerindeki çok da fazla insanı ele almamıza olanak verir. İkincisi,

birbirimize karşı yükümlülüğümüz, çok kapsayıcı değil son derece sınırlıdır (belirli hizmetlerle ve ürünlerle). Üçüncüsü, para ekonomisi, insanların, önceki ekonomik sistemlerde bulunmayan hoşnutluklar yaşamalarına olanak sağlar. Dördüncüsü, bu tür bir çevrede insanların kendi bireyselliklerini tam olarak geliştirmeleri için çok daha fazla özgürlükleri vardır. Beşincisi, insanlar, çok sınırlı ilişkilere girdikleri için öznel odaklanmalannı daha iyi sürdürebilirler ve koruyabilirler. Akıncısı, Simmel'in belirttiği gibi, işçinin üretim araçlarından ayrılması, bireye, üretici güçlerden bir derece özgürlük olanağı sağlar. Son olarak, para, insanların kendi toplumsal gruplarının kısıtlamalarından giderek daha fazla özgürleşmelerine yardımcı olur. Örneğin, bir takas ekonomisi içinde insanlar, büyük ölçüde grupları tarafından denetlenirler ancak modem ekonomik dünyada bu tür kısıtlamalar zayıflar; bunun sonucu olarak insanlar, kendi ekonomik işlerini yapmakta daha özgür olurlar. Bununla birlikte, Simmel, para ekonomisinin ve genel olarak modernliğin çeşitli özgürleştirici etkilerini belirtirken dikkatli olduğu halde bana göre, onun modernlikle bağlantılı sorunları, özellikle "kültürün trajedisi"ni tartışması, onun eserlerinin merkezinde yer alır.

Gizlilik: Simmel'in Sosyolojisinde Ornek-Olay İncelemesi

Para Felsefesi Simmel'in, Marx, Weber ve Durkheim'ınkine rakip bir kuramsal kapsamının olduğunu gösterir ancak bu kitap, onun eserlerinin tipik olmayan bir örneği olmayı sürdürür. Simmelci araştırmanın daha tipik bir türü, onun spesifik etkileşim biçimiyle -gizlilik- ilgili çalışmasıdır. *Gizlilik,* içinde bir kişinin bir şeyi saklamak isterken diğer kişinin, saklanan şeyi açığa çıkarmayı amaçladığı bir durum olarak tanımlanır.

Simmel, insanların, başka insanlarla etkileşmek için onlar hakkında bazı şeyler bilmeleri gerektiği gerçeğiyle başlar. Örneğin, kimle ilgilendiğimizi bilmemiz gerekir (örneğin bir arkadaş, bir akraba, bir esnaf)- Başka insanlar hakkında çok şey bilmek isteyebiliriz ancak onları asla mutlak olarak bilemeyiz. Yani, tüm düşünceleri, ruh hallerini ve benzerini asla bilemeyiz. Bununla birlikte başka insanlar hakkında bildiğimiz ufak tefek şeylere dayalı olarak onlar hakkında bütünsel bir kavrayış oluştururuz, etkileştiğimiz insanlarla ilgili oldukça tutarlı zihinsel bir resim oluştururuz. Simmel, etkileşim (olma) ile başkaları (kavrama) hakkında sahip olduğumuz zihinsel resim arasında diyalektik bir ilişki görür: "Böylece ilişkilerimiz, karşılıklı bilgiye ve fiili ilişkilere dayanan bu bilgiye dayalı olarak gelişir" (1906/1950:309).

Yaşantılarımızın tüm alanlarında sadece doğruluğu değil aynı zamanda bilgisizliği ve hatayı da ediniriz. Bununla birlikte, başka insanlarla etkileşim içinde bilgisizlik ve hata, özgün bir karakter kazanır. Bu, etkileştiğimiz insanların iç yaşamlarıyla ilişkilidir. İnsanların, herhangi bir başka bilgi nesnesinin tersine kendileri hakkındaki doğruluğu *amaçlı olarak* açığa vurma *veya* yalan söyleme ve bu tür enformasyonun üzerini örtme kapasiteleri vardır.

İnsanlar, her şeyi açığa vurmak isteseler bile (ve onlar neredeyse her zaman böyle yapmazlar) böyle yapamazlar çünkü bu kadar çok enformasyon "herkesi akıl hastanesine sürükler" (Simmel, 1906/1950:312). Dolayısıyla insanların, başkalarına bildirdikleri şeyleri seçmeleri gerekir. Simmel'in nicel konuları ele alırken benimsediği bakış açısından, sadece içsel yaşantılarımızın "parçalar"ını başkalarına bildiririz.

Üstelik hangi parçaların açığa vurulacağını, hangilerinin üzerinin örtüleceğini seçeriz. Dolayısıyla tüm etkileşim içinde kendimizin sadece bir kısmını açığa vururuz ve hangi kısmı göstermeyi seçtiğimiz, açığa vurmayı seçtiğimiz parçalan nasıl seçtiğimize ve düzenlediğimize bağlıdır.

Bu, bizi, içinde yalancının doğruluğu *amaçlı olarak* başkalarından sakladığı bir etkileşim biçimi olan *yalana* götürür. Yalanda sadece, başkaları hatalı bir kavrayışla başbaşa bırakılmaz aynı zamanda o hata, yalancının başkalarını aldatmayı amaçladığı gerçeğine dayandırılabilir.

\ Simmel, yalanı, *toplumsal geometri* özellikle uzaklık hakkındaki fikirleri açısından tartışır. Örneğin, Simmel'e göre, bizden uzak olanların yalanlarını daha kolay kabul ederiz ve onlarla uzlaşabiliriz. Dolayısıyla Washington, D.C.'yi sıkça ziyaret eden politikacıların çoğu kez bize yalan söylediklerini öğrenmekte çok zorluk çekmeyiz. Bunun tersine, "Eğer bize çok yakın olan kişiler yalan söylerse, yaşam çekilmez olur" (Simmel, 1906/1950:313). Bir eşin veya çocuğun yalanının, bizim üzerimizde, sadece, televizyon ekranından bildiğimiz bir hükümet yetkilisinin yalanından çok daha fazla sarsıcı etkisi vardır.

Daha genel olarak tüm günlük iletişim, her iki tarafın bildiği öğelerle, sadece birinin veya ötekinin bildiği gerçeklerin birleşimidir. Tüm toplumsal ilişkilerde "uzaklık"a yol açan, bu sonrakinin varlığıdır. Gerçekten, Simmel, toplumsal ilişkilerin, hem etkileşenlerin bildiği öğeleri *hem de* bir tarafın ya da ötekinin bilmediği öğeleri gerektirdiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle en mahrem ilişkiler bile hem yakınlığı hem de uzaklığı, hem karşılıklı bilgiyi hem de karşılıklı saklamayı gerektirir. Dolayısıyla gizlilik, tüm toplumsal ilişkilerin tamamlayıcı bir parçası olduğu halde, sır, kendisinden gizlenen kişi tarafından bilinirse, ilişki bozulabilir.

Gizlilik, toplumun büyüklüğüyle bağlantılıdır. Küçük gruplarda sırlar oluşturmak zordur: "Herkes, başka herkese çok yakındır ve bir kimsenin temas koşulları, sıklığı ve mahremliği, açığa vurmaya yönelik çok fazla teşviği kapsar" (Simmel, 1906/1950:335). Dahası, küçük gruplarda sırlara gereksinim bile duyulmaz çünkü herkes, başka herkesle çok fazla benzerlik gösterir. Bunun tersine, büyük gruplarda insanlar arsında önemli farklılıklar bulunduğu için sırlar daha kolay bir şekilde oluşabilir ve ona çok daha fazla gereksinim duyulur.

En makroskobik düzeyde, gizlilik, sadece bir etkileşim biçimi (gördüğümüz gibi birçok başka biçimi etkileyen bir biçim) değildir o, aynı zamanda bir grubu tamamen karakterize edebilir. Tek bir kişinin taşıdığı sırdan farklı olarak *sır toplumu* içinde sır, tüm üyeler tarafından paylaşılır ve onlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirler. Bununla birlikte, bireysel durumda olduğu gibi, sır toplumunun sim, sonsuza dek saklanamaz. Bu tür bir toplum içinde sırrın açığa çıkarılabileceği veya açığa vurulabileceği gerçeğinin neden olduğu sürekli bir gerilim vardır, bu durum ise sır toplumunun varlığının bütün temelini ortadan kaldırabilir.

Gizlilik ve Toplumsal İlişkiler

Simmel, toplumsal ilişkilerin çeşitli biçimlerini, karşılıklı bilgi ve gizlilik bakış açısından inceler. Örneğin, başka insanlarla çok sınırlı bir zeminde etkileştiğimiz bir dizi çıkar grubuna dâhil oluruz. Bu insanların bütün kişilikleri, spesifik ilgilerimiz açısından konu dışıdır. Dolayısıyla, üniversitede öğrenci, hocanın sınıfta söylediğiyle ve yaptığıyla ilgilenir ve hocanın yaşamının ve kişiliğinin tüm yönleri onun ilgisinin

dışında kalır. Bu ayrımın kendisinin daha büyük toplum hakkındaki fikirleriyle bağlantısını kuran Simmel, kültürün giderek artan nesncleşmesinin kendisiyle birlikte giderek daha fazla sınırlı-çıkar grupları ve onlarla bağlantılı ilişki türlerini getirdiğini ileri sürer. Bu tür ilişkiler, bireyin öznel bütünlüğünü (bireysel kültür), modern öncesi toplumlarda birlikteliklerin gerektirdiğinden giderek daha az gerektirir.

Modem nesneleşmiş toplumun özelliği olan kişisel olmayan ilişkilerde bir etkileşim biçimi olarak *güven*, giderek daha fazla önemli hale gelir. Simmel'e göre "güven, bir insan hakkındaki bilgi ile bilgisizlik arasındaki orta düzeydir" (1906/1950:318). Modem öncesi toplumlarda insanların, ilişki kurdukları insanlar hakkında çok şey bilmeleri daha fazla olasıydı. Ancak, modem dünyada, birlikte olduğumuz insanların çoğu hakkında yeterli bilgimiz yoktur ve olamaz. Dolayısıyla öğrenciler, hocaları hakkında çok şey bilmezler (ve tersi de doğrudur) ancak, hocalarının, tartışmakla yükümlü oldukları konuyu belirlenen zamanda işleyeceğine ve konu hakkında konuşacağına dair güvenlerinin olması gerekir.

Tanışıklık, toplumsal ilişkinin başka bir biçimidir. Tanışlarımızı biliriz ancak onlar hakkında özel bilgimiz yoktur: "Bir kimse, başkasını, ya tamamen toplumsal-temsilsel anlamda ya da onun bize gösterdiği şey anlamında sadece, kendisini dışarıda ortaya koyduğu yönüyle bilir" (Simmel, 1906/1950:320). Dolayısıyla tanışlar arasında, yakın arkadaşlar arasında olduğundan daha fazla gizlilik vardır.

Simmel, "tanışlık" başlığı altında başka bir birliktelik biçimini -*ağız sıkılığı*- tartışır. "Ötekinin bariz bir şekilde bize açıklamadığı tüm bilgiden uzak" durarak tanışlarımıza ağzımızı sıkı tutarız. "O [ağız sıkılığı], bilmemize izin verilmeyen özel bir şeye değil, tüm kişiliğe yönelik oldukça genel bir ihtiyata işaret eder" (Simmel, 1906/1950:321). Kendi ağzımız sıkı olmasına karşın çoğunlukla, başka insanlar hakkında onların bize isteyerek açıkladıklarından daha fazlasını bilmek isteriz. Daha özel olarak, başkalarının bilmememizi tercih edeceği şeyleri öğreniriz. Simmel, bu tür şeyleri nasıl öğrendiğimizle ilgili son derece Freudçu bir örnek sunar: "Psikolojik kulağı iyi olan kişiye göre insanlar, sayısız defa en gizli düşüncelerini ve niteliklerini, sadece, kaygılı bir şekilde, onları korumaya çalışmalarına *karşın* değil, onları korumaya çalıştıkları *için* açığa vururlar" (1906/1950:323-324). Aslında Simmel, insan etkileşiminin, hem ağız sıkılığına *hem de* bilmemiz beklenenden daha fazlasını bildiğimiz gerçeğine dayandığını ileri sürer.

Simmel'e göre *arkadaşlık*, başka bir birliktelik biçimidir. O, arkadaşlığın tam yakınlığa, eksiksiz karşılıklı bilgiye dayandığı varsayımına karşı çıkar. Özellikle, modem, farklılaşmış toplumdaki arkadaşlıkta tam yakınlık yoktur: "Modem insanın, eski toplumdaki anlamda bir arkadaşlığı sürdürmeyi ortadan kaldıran çok şeyinin olması muhtemeldir" (Simmel, 1906/1950:326). Dolayısıyla bugün, ortak entelektüel arayışlar, din ve paylaşılan deneyimlere dayanan bir dizi farklılaşmış arkadaşlık bulunur. Bu tür arkadaşlıklarda çok sınırlı bir yakınlık türü ve bu nedenle bir hayli gizlilik vardır. Bununla birlikte, bu sınırlamalara karşın arkadaşlık yine de bazı yakınlıkları kapsar:

> Ancak, ağız sıkılığı tarafından bu şekilde kısıtlanan ve kuşatılan ilişki yine de toplam kişiliğin merkezinden kaynaklanabilir. O, kişinin periferisinin sadece bir parçasını beslediği halde ona, kişiliğin temel köklerinin enerjisiyle ulaşılabilir. O, daha az farklılaşmış çağlar ve kişilerin, sadece, ihtiyatların ve ağız sıklılığının kendisine hiçbir

sorun oluşturmadığı bir alan olan ortak *toplanı* yaşam alanıyla bağlantısını kurdukları, fedakârlığa yönelik aynı duygusal derinlik ve aynı hazırlıklı olma fikrini barındırır.

(Simmel, 1906/1950:326)

Bir diğer birliktelik biçimi, çoğu zaman, en yakın ve en az gizli birliktelik olarak düşünülen *evliliktir.* Simmel, evlilikte her şeyi eşe açıklamaya, hiçbir gizliliğin olmamasına yönelik bir ayartılma bulunduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, böyle yapmak ona göre bir hatadır. Bir kere, tüm toplumsal ilişkiler, "doğru ve yanlışın belirli bir oranı"nı gerektirir, bu yüzden toplumsal bir ilişkiden tüm yanlışı söküp atmak imkânsız olacaktır (Simmel, 1906/1950:329). Daha özel olarak, kendini tamamen açığa vurma (böyle bir şeyin de mümkün olduğunu varsayarak), bir evliliği gerçekçi yapar ve beklenilmeyenin olasılığını tümüyle yok eder. Son olarak çoğumuz, sınırlı içsel kaynaklara sahibiz ve her açığa vurma, başkalarına sunmak zorunda olduğumuz (gizli) defineleri azaltır. Sadece kişisel başarımların büyük bir hâzinesine sahip olan az sayıda birey, evli bir eşe sayısız açığa vurma gücü sağlayabilir. Tüm diğerleri, kendi kendini aşırı açığa vurmadan yoksun (ve ilgisiz) kalır.

Gizlilik Üzerine Öteki Düşünceler

Daha sonra Simmel, gizliliğin işlevlerini, pozitif sonuçlarını ele alır. Simmel, sırrı, "insanın en büyük başarımlarmdan biri" olarak görür, "sır, yaşamın uçsuz bucaksız genişlemesine yol açar: yaşamın sayısız içeriği, tam bir aleni varoluş biçiminde ortaya bile çıkamaz. Sır, deyim yerindeyse, apaçık dünyanın yanısıra ikinci bir dünyanın olanağını sunar" (1906/1950:330). Daha özel olarak, sır, işlevselliği açısından, özellikle birtakım insanlar tarafından paylaşılıyorsa, sırrı bilenler arasında güçlü bir "biz düşüncesi" oluşturur. Yüksek statü de sırla bağlantılıdır; üstte yer alan konumlar ve üstün haşarımlar hakkında gizemli bir durum bulunur.

Genel olarak insan etkileşimi, gizlilik ve onun mantıksal karşıtı olan *açığa vurma* tarafında şekillendirilir. Sırra her zaman diyalektik olarak onun keşfedilebileceği olasılığı eşlik eder. Açığa vurma, iki kaynaktan gelebilir. Dışsal olarak, başka biri sırrımızı keşfedebileceği halde içsel olarak sırrımızı başkalarına açıklamamız olasıdır. "Sır, insanlar arasına engeller koyar ancak aynı zamanda, dedikodu veya itiraf yoluyla onun üstesinden gelmek için kışkırtıcı sorgulamayı yaratır. Bu iki ilginin, saklama ve açığa vurma biçiminde birbirine karşıt işleyişinden, onun bütünlüğü içine sızan insan etkileşiminin küçük farkları ve akıbetleri ortaya çıkar" (Simmel, 1906/1950:334).

Simmel, kendisinin yalan hakkındaki fikirleriyle modem dünyanın daha büyük toplumu hakkındaki görüşlerinin bağlantısını kurdu. Simmel'e göre, modern dünya, eski toplumlardan çok daha fazla dürüstlüğe bağımlıdır. Bir kere, modem ekonomi, giderek daha fazla kredi ekonomisi olmaktadır ve kredi, insanların söz verdikleri şeyi geri ödeme istekliliklerine bağımlıdır. Bunun yanında, modem bilimde araştırmacılar, küçük ayrıntılarını inceleyemedikleri birçok çalışmanın sonuçlarına bağımlıdırlar. Bu çalışmalar, araştırmacıların kişisel olarak bilmeleri muhtemel olmayan sayısız bilim insanları tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla, modem bilimi insanı, tüm diğer bilim insanlarının dürüstlüğüne bağımlıdır. Simmel, şu sonuca varır: "Bu nedenle yalan, modem koşullar altında, eskiden olduğundan daha sarsıcı, yaşantımızın gerçek temelini sorgulayan bir şey hale gelir" (1906/1950:313).

Daha genel olarak Simmel, gizliliği, modem toplumun toplumsal yapısı hakkın-

daki düşüncelerine bağlar. Bir taraftan, yüksek derecede farklılaşmış bir toplum, yüksek derecede gizlilik gerektirir. Diğer taraftan ve diyalektik olarak sır, bu tür bir farklılaşmayı pekiştirmeye hizmet eder.

Simmel, sır ile modem para ekonomisini ilişkilendirir. Para, eskiden başarılamayan bir gizlilik düzeyini mümkün hale getirir. Birincisi, paranın "basılabilirliği", basitçe, yapılan eylemi hiç kimse farketmeden, çekler çıkarma yoluyla binlerinin zengin olmasını mümkün hale getirir. İkincisi, paranın soyutluğu ve niteliksiz karakteri, daha somut nesnelerin alışverişi yapıldığında gizlenemeyecek olan "mülkiyette değişimler, işlemler, kazanımlar'ı gizlemeyi mümkün hale getirir (Simmel, 1906/1950:335). Üçüncüsü, para, çok uzaktaki şeylere yatırılabilir dolayısıyla yapılan işlemi, yakın çevrede bulunanlar için görünmez hale getirir.

Simmel, aynı zamanda, modem dünyada, siyasetle ilişkili olan konular gibi kamusal konuların, gizliliklerini ve erişilemezliklerini kaybetmeye eğilim gösterdiklerini düşünür. Bunun tersine özel ilişkiler, modem öncesi toplumlarda olduğundan çok daha fazla gizlidir. Burada Simmel, "modem yaşamın, metropolün kalabalığı arasında özel konuların gizli olmasına ve onları gizli tutmaya yönelik bir teknik geliştirdiğini" ileri sürerek gizlilik hakkındaki düşüncelerini, modem kent hakkındakilere bağlar (Simmel, 1906/1950:337). Genel olarak, "kamusal olan, daha da fazla kamusal hale gelir ve özel olan, daha fazla özel hale gelir" (Simmel, 1906/1950:337).

Böylece Simmel'in gizlilik hakkındaki çalışması, onun kuramsal yöneliminin birçok boyutunu gösterir.

Eleştiriler

Simmel'in belirli fikirlerinin -örneğin, onun biçimler üzerine vurgusunun, hiç yokken düzen dayatması- bazı eleştirilerini (bkz. s. 275) ve onun, toplumsal yapıları, bir taraftan, basitçe bir etkileşim biçimi olarak ve diğer taraftan, etkileşimleri zorlayıcı ve onlardan bağımsız olarak görmekle kendisiyle çelişkiye düşmesi olarak görüldüğünü daha önce tartıştık (bkz. s. 279). Buna ek olarak, yabancılaşma konusunda Marx ile Simmel arasındaki farklılığı inceledik, bu da Simmel'in öncelikle Mancist eleştirisini ortaya koydu. Bu eleştiri şöyledir; Simmel, kültürün trajedisi üzerinden bir biçim öne sürmez çünkü o, yabancılaşmanın, insanlık durumunun doğasında bulunduğunu düşünür. Simmel'e göre nesnel ve öznel kültür arasındaki kopma, "türsel varlık"ımızın, tıpkı emeğin Marx için olduğu kadar önemli bir parçasıdır. Bu nedenle, Marx, yabancılaşmanın sosyalizmin gelişiyle birlikte yok olacağına inanırken Simitlerin, bu türden siyasal bir umudu yoktu.

Kuşkusuz, Simmel hakkında en sık aktarılan eleştiri, onun eserlerinin bölük pörçük doğasıdır. Simmel, bölük pörçük veya "izlenimci" (Frisby, 1981) bir dizi yaklaşımın dışında hiçbir kuramsal yaklaşımının olmamasıyla suçlanır. Simmel'in, birliktelik biçimleri ve tipleri üzerinde odaklandığını ancak bunun, nadiren, sosyolojinin başka kurucularında gördüğümüz kuramsal bir bütünlük türü olduğunu burada ileri sürdüğüm gibi bu görüş kesinlikle doğrudur. Doğrusu, SimmeFin Amerikan sosyolojisinde içinde en coşkulu yaşayan destekçilerinden biri olan Donald Levine (Levine, Elhvood ve Gorman, 1976a:814), şu itirafta bulunur; "bugün aydın Amerikan sosyologların, Marx, Durkheim ve Weber'in kuramsal çerçevelerinin ve ilkesel temalarının

tutarlı bir açıklamasını ortaya koyabilecekleri beklendiği halde çok azı aynısını Simmel için yapabilecektir" (Levine, Ellwood ve Gorman, 1976b: 1128). Dahası, Levine (Levine, Ellwood ve Gorman, 1976b: 1128), sorunun, modem yorumcuların anlayışsızlıkları değil "Simitlerin eserlerinin karakteri" olduğunu kabul eder: "konuların dağınıklığı, ilişkili malzemeleri bütünleştirme başarısızlığı, uyumlu genel açıklamaların azlığı ve akademik geleneğe yönelik saygısız tutum." Levine, Simmel'in eşsiz yaklaşımının özünü sunmaya çaba gösterdiği (benim burada yaptığım gibi) halde o, şunu kabul etmek zorundadır; "Simmelci araştırmacılığın bu başarımlanna karşın okurun, sistematik olmayan bir yazar olarak Simmel hakkındaki yadsınamaz deneyimi varlığını sürdürür. Doğrusu, birçokları, onun eserlerini, teşvik edici bulduğu halde neredeyse hiç kimse, Simmelci toplum biliminin tam gelişmiş bir savunucusu olarak nasıl uygulama yapacağını bilmez" (Levine 1997:200).

Çok az Simmelci olmasına karşın, Simmel çoğu kez "fikirlerin ve kuramsal öncülüğün mucidi" olarak tanınır (Tenbruck, 1959:61). Simmel gerçekten de tam olarak bunu amaçlamıştı.

> Manevi mirasçılarım olmadan (ve bu iyidir) öleceğimi biliyorum. Bıraktığım miras birçok mirasçı arasında dağıtılan nakit para gibidir, mirasçılardan her biri, kendi payına düşen bu parayı kendi doğasıyla bağdaşan bir işe koyar ancak onun, bu mirastan geldiği artık farkedilmez.
>
> (Simmel aktaran Frisby, 1984:150)

Sonuç olarak Simmel, çoğunlukla, kuramsal çözümlemeye yönelik uyumlu bir çerçeve olmaktan çok ampirik hipotez için kazılan, derin anlayışların doğal bir kaynağı olarak görülmüştür.

Yine de onun pozitivist hipoteze yönelik potansiyeli, Simmel'in eserlerinin bölük pörçük olduğu şeklindeki itiraza tatmin edici bir yanıt değildir. Eğer Simmel'in ölçüme tabi tutulduğu koşullar bunlarsa, onun, o, en kesin bir şekilde, fikirleri sadece kendisinin daha bilimsel ardıllarının eserleri nedeniyle muhafaza edilen bir başarısızlık olduğu sonucuna varılması gerekir. Aslında bu, Simmel'in eserleri hakkında Durkheim'ın (1979:328) değerlendirmesiydi. Bununla birlikte ben, Nisbet'in (1959:481) şu değerlendirmesine katılıyorum; Simmel'in eserlerinde "indirgenemez hümanizmin daha büyük bir öğesi" bulunur "ve... ondan dolaysız bir şekilde, bilimin kişisel olmayan önermelerinin özümseyemeyeceği önemde bir şeyi türetmek her zaman mümkün olacaktır."

Öğrencilerin, sadece çeviri biçiminde olsa bile, tüm klasik kuramcıların orijinal yazılarıyla dolaysız bir şekilde karşılaşmaları önemlidir. Marx'ın dilinin gücü ve mizacı, onun kuramlarının özetlerinde buharlaşır. Herhangi bir özetin genel hatları, Durkheim'm dikkatlice ayrıntılandırılmış görüşlerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Weber'in kötümserliğinin arkasında bulunan araştırmaya yönelik iyimserci inanç dikkatlerden kaçar. Ancak Simmel ile birinci elden bir karşılaşmanın önemi özellikle büyüktür. Simmel'in denemelerinden birini anlamaya başlamanın ve moda (1904/1971) ya da flört etme (1984) ya da yabancı (1908/1971b) ya da gizlilik (1906/1950) konularına yeni bir şekilde bakmayı öğrenmenin yerini tutan başka bir şey yoktur.

Özet

Georg Simmel, Amerikan sosyoloji kuramında yıllarca etkili olmuştur. Bu etkinin odak noktasının, mikrososyolojiden genel bir sosyoloji kuramına kaydığı görülür. Simmel'in mikrososyolojisi, kültürel ve bireysel düzeylerin birbiriyle ilişkisini kuran geniş bir diyalektik kuramın içinde yer almaktadır. Bu bölüm, Simmel'in eserlerinde dört temel ilgi düzeyi saptar: psikolojik, etkileşimsel, yapısal ve kurumsal ve yaşamın en yüksek metafiziği.

Simmel'in çalışmalarında. Kari Marx'ınki kadar açıkça ifade edilmediği halde diyalektik bir yönelim etkili oldu. Bölüm, Simmel'in diyalektik ilgilerini çeşitli biçimlerde göstermektedir. Bu ilgilerin, etkileşim biçimleri -özellikle moda- içinde kendilerini nasıl gösterdikleri ele alınmaktadır. Simmel, birey ile toplumsal yapılar arasındaki çatışmalarla da ilgilenir ancak onun en büyük ilgisi, birey kültürü ile nesnel kültür arasında gelişen çatışmalardı. O, nesnel kültürün büyümesine ve bu büyüme karşısında bireysel kültürün giderek daha yoksullaşmış hale gelmesine aracılık eden genel bir süreci algıladı. Simmel, bu çatışmayı ise daha fazla-yaşam ile yaşamdan-daha fazla arasındaki daha genel bir felsefi çatışmanın bir parçası olarak gördü.

Bu bölümün çoğu, Simmel'in toplumsal gerçekliğin dört düzeyinden her biri üzerine düşüncelerine ayrıldı. Onun, bilinç hakkında birçok yararlı varsayımı olduğu halde o, bu varsayımlarla göreceli olarak fazla bir şey yapmadı. Onun, etkileşim biçimleri ve etkileşenlerin tipleri konusunda önerdiği çok daha fazla şey vardı. Bu biçimsel sosyoloji içinde Simmel'in toplumsal geometriye, örneğin insanların sayısına büyük ilgi duyduğunu görürüz. Bu bağlamda, Simmel'in İkiliden üçlüye son derece önemli geçişle ilgili çalışmasını incelemekteyiz. Bir kişinin eklenmesiyle birlikte İkiliden üçlüye geçeriz ve bunun sonucu ise bireylerden ayrı ve onlar üzerinde egemen olabilen büyiik-ölçekli yapıların gelişim olanağıdır. Bu durum, birey ile daha büyük toplum arasında çatışma ve çelişki yaratır. Simmel kendi toplumsal geometrisi içinde, örneğin, "toplumsal yaşamda "yabancılık"ı kapsayan "yabancı'yla ilgili denemesinde olduğu gibi uzaklık konusuyla da ilgilendi. Simmel'in toplumsal tiplere duyduğu ilgi, yoksul hakkmdaki bir tartışma açısından gösterilmektedir ve onun toplumsal biçimler üzerindeki düşünceleri, egemenlik hakkında yani üstte yer alma ve altta yer alma hakkında bir tartışmada gösterilmektedir.

Simmel'in, makro düzeyde toplumsal yapılar hakkında söyleyeceği görece çok az şeyi vardı. Aslında, bazen onun, toplumsal yapıları, etkileşim tarzlarına indirgemekten çok fazlasını içermeyen karıştırıcı bir eğilim ortaya koyduğu görülür. Simmel'in makro düzeyde gerçek ilgisi, nesnel kültürdü. O, bu kültürün genişlemesiyle ve onun bireyler üzerindeki yıkıcı etkileriyle ("kültürün trajedisi") ilgilendi. Bu genel ilgi, onun çeşitli spesifik denemelerinde, örneğin kent ve alışveriş üzerine olanlarda kendisini gösterir.

Para Felsefesi'nde Simmel'in tartışması, paradan, değere ve modem toplumun sorunlarına ve en sonunda genel olarak yaşamın sorunlarına doğru ilerledi. Daha özel bir ilgi Simmel'in kültürün trajedisini, kültürle ilgili çok daha genel bir kavrayışlar dizisi olarak ele almasıdır. Son olarak, Simmel'in gizlilik hakkmdaki çalışmasıyla ilgili tartışma, kendi kuramsal fikirlerinin tüm alanını göstermeyi amaçlar. Onun para hakkında olduğu kadar gizlilik hakkmdaki çalışmasıyla ilgili tartışma, Simmel'in, sadece onun mikro-fenomenler hakkmdaki düşüncelerine aşina olanların çoğu zaman sandıklarından çok daha zekice ve sofistike kuramsal bir yöneliminin olduğunu gösterir.

İlk Dönem Kadın Soyologlar ve Klasik Sosyoloji Kuramı: **1830-1930**

Patricia Madoo Lengermann
George Washington Üniversitesi

Gilian Niebrugge
Amerikan Üniversitesi

Bölümün Ana Hatları

Harriet Martineau (1802-1876)

CharLotte Perkins Gilman (1860-1935)

Jane Addams ve Chicago Kadınlar Okulu

Anna Julia Cooper (1859-1964) ve 1da Wells-Bamett (1862-1931)

Marianne Schnitger Weber (1870-1954)

Beatrice Potter Webb (1858-1943)

Sosyoloji kuramı tarihinin geleneksel anlatımı, toplumsal cinsiyet siyaseti tarafından şekillendirilmiştir ve erkek başanmmı vurgulama ve kadın katkılarını silme eğiliminedir. Alışılagelmiş biçimde söylersek, sosyoloji kuramının oluşumu, erkeklerin iki kuşağının eserleri olarak sunulur: "ondokuzuncu yüzyılın ortasında herhangi bir resmi üniversite tabanının dışındaki kamusal eğiticiler olarak hareket eden bir "kurucu" kuşak -özellikle Comte, Spencer ve Marx- ve 1890 ile 1930 arasında bir meslek ve bir disiplin kurmaya koyulan, üniversite-tabanlı erkeklerin daha geniş bir grubu olan ikinci bir "klasik" kuşak -özellikle Durkheim, VVeber, Simmel, Mead ve Park. Bu tarihsel açıklama, harekete geçmiş feminizmin hayati sorusunu ortaya koyar *Kadınlardan ne haber?"*

Bu bölümde niyetimiz, klasik sosyoloji kuramının alışılagelmiş tarihini şu biçimlerde değiştirmektir. İlk olarak, sosyolojinin kurucularının ondokuzuncu yüzyılın ortasındaki kuşağına bir kadını, Harriet Martineau'yu (1802-1876) ekliyoruz ve Martineau'nun bu kuşağın sadece kilit bir kuramcısı olmadığını aynı zamanda onun belki de sosyolojinin asıl kurucusu olduğunu kabul ediyoruz. İkinci olarak, doğmakta

olan disipline yönelik kendilerinin uygun biçimleriyle ilgili bir anlayışı yansıtan bir sosyoloji ve sosyoloji kuramı oluşturmak için 1890-1930 döneminde olağanüstü enerjiyle çalışan, Atlantik'in her iki tarafında kadınların daha geniş, birbiriyle bağlantısı olan bir topluluğunu betimliyoruz. Bu kadınlardan birkaçının - Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams, Florence Kelly, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Bamett, Marianne Schnitger Weber, Beatrice Potter Webb- fikirlerini gözden geçiriyoruz. Katkıda bulunan kadınların sayısının çok fazla ve kayıtların çok eksik olması nedeniyle sunumumuzda çok seçici olmak zorunda kaldık; buradaki gözden geçirmeye dâhil edilmeyen önemli kadınlar şunlardır; Helen Campbell, Caroline Barlett Crane, Katharine Bement Davis, Jenny P. d'Hericourt, Crystal Eastman, Isabel Eaton, Lucille Eaves, Emma Goldman, Rosa Luxembourg, Florence Nightingale, Oliver Schreiner, Mary Kingsbury Simkhovitch, Anna Garlin Spencer, Jassie Taft, Flora Tristan, Mary van Kleeck ve Fannie Barrier Williams.

Sosyolojide sadece yarı-tamamlanmış feminist devrimin (Alway, 1995; Chafetz, 1997; Stacey ve Throne, 1985, 1996; Thistle, 2000) bir kısmının burada yeniden anlatımı, disiplinin önemli ölçüde klasik eserlerin ilkesiyle tanımlandığı için önemlidir. Bu ilke, zaman içinde kısmen, disiplinin "normal" ya da "devrimci" bilim pratiği içinde bulunmasına bağlı olarak değişir (Kuhn, 1970). Devrimci bilim anlarında sosyoloji disiplini bünyesine katmak için yeni veya unutulmuş şahıslarla sıklıkla temas kurmuştur (örneğin, 1930'larda Parsons'ın Weber'i yeniden tanıtımı ve 1960'larda Marx'ı disiplinin bünyesine katmaya yönelik kolektif çaba). Son yirmi yılda feminist-ilhamlı araştırmanın filizlenmesiyle bu yeniden düzenleme çabalan günümüzde devam etmektedir (Ami ve Mueller, 2004; Broschart, 1991a, b; Collins, 1990; Costin, 1983; Deegan, 1988, 1991, 2002a, 2002b; Deegan ve Rynbrandt, 2002b; Elshtain, 2002; Fish, 1981, 1985; Fitzpatrck, 1990; Grant, Stalp ve Ward, 2002; Hill, 1989, 2005; Hill ve Hoccker-Drysdale, 2001; Hoecker-Drysdale, 1994, 200; Keitlı, 1991; Lemert, 1991, 2002; Lemert ve Bhan, 1998; Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1998, 2001a, 2001b, 2002, 2006; McDonald, 1994, 1998; Reinharz, 1992, 1993; Rosenbcrg, 1982; Rynbrandt, 1999; Seigfricd, 1996, 1999; Sklar, 1995; Thomas ve Kukulan, 2004).

Seçimimizi yaparken bize, Dorothy E. Smith'in, "bir sosyoloji, toplumun ve toplumsal ilişkilerin sistematik olarak geliştirilmiş bilincidir" (1987:2) şeklindeki kavrayışı yol göstermiştir. "Sistematik olarak geliştirilmiş bilinç"ten kastedilen, kişinin düşüncesini, toplumu anlamaya yönelik bir görüşle birlikte gerçekleştirdiği ve bu anlamanın, toplum ve toplumsal ilişkileri oluşturan parçaları tanımlama ve ilişkilendirme yeteneğinde ifade bulduğudur. (1) toplumun temel örgütlenmesi, (2) insanın doğası, (3) fikirler ile maddilik arasındaki ilişki, (4) toplumsal-bilim araştırmasına uygun amaç ve yöntem, (5) sosyologun toplumsal rolünün tamını ile ilgili bazı kanılar, herhangi bir toplum kuramının vazgeçilmez parçaları gibi görünür. Kuramlarını betimlediğimiz kadınlar, bu tür bir anlayış geliştirmiştir ve bu anlayış özde feministtir. Ayrıca bu durum, onların toplum ve toplumsal ilişkiler hakkındaki anlayışlarında bakılması gereken altıncı bir noktayı eklemektedir: yürürlükte olan toplumun temel adaletini yargılamayı sağlayan bir ilkenin dile getirilmesi.

Bu kuramları feminist olarak betimlerken çağdaş feminist sosyoloji kuramının bakış açısından, bu kadınların kuramlarının merkezinde bulunan belirli temaları ve

ilgileri fark ettiğimizi kastediyoruz. Bu temalar ve ilgiler şunları kapsar; (1) kuramcının, sosyoloji kuramını geliştirirken kendi toplumsal cinsiyetinin bu toplumsal cinsiyet kimliğindeki durumunun bilincinde olması, (2) kendi çözümlemesinin konumlanmışlığınm ve ötekilerin bakış noktalarının konumlanmışlığımn bilincinde olma, (3) kadınların yaşamları ve çalışmaları üzerinde tutarlı bir odaklanma ve (4) toplumsal düzeltim arayışında sosyoloji pratiğine bağlılık.

Harriet Martineau (1802-7876)

Yakın zamanlardaki feminist araştırmaların gösterdiği gibi (Broschart, 2005; Deegan, 1991; Hill, 1989; Hill ve Hoecker-Drysdale, 1994, 2000, 2002, 2005; Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1998, 2001b, 2005, Rosssi, 1973, Yates, 1985) Harriet Martineau'nun, genellikle, insan toplumunu sistematik olarak ve bilimsel olarak araştıracak tutkulu entelektüel girişimi tasvir etme görevini üstlenen düşünürler olan Comte, Spencer ve Marx'm temsil ettiği sosyologların kurucu kuşağından biri olduğu tartışmasızdır. Martineau'nun bu yeni bilim içindeki ilk macerası, ekonomi ve sosyolojinin (Comte'un ve daha sonra Spencer'ın resmettikleri gibi maddi ve ahlaki varoluşla ilgili bir bilim) her ikisinin de entelektüel bir önceli olan "politik ekonomi"yi yaygınlaştırma çabasıydı.

Martineau, 1832 ile 1834 arasında, hikâye (çoğu zaman uzak ve egzotik yerlerde geçen) aracılığıyla genel orta sınıf ve işçi sınıfı okurlarına toplumun yeni bilimini öğretmeyi amaçlayan *Politik Ekonomi Açıklamaları (lllustrations of Political Economy)* olarak adlandırılan bir dizide yirmi beş eğitici roman yayınladı; Martineau, her cildi, kendi taslağını şekillendiren yeni bilimin ilkelerinin bir özetiyle sonuçlandırdı. Martineau, 1834'te daha fazla kuramsal çalışmayla birlikte yaygın eğitimdeki son derece başarılı macerasının peşine düştü: sosyolojik araştırma teknikleri hakkında ilk metin olan *Töreler ve Tarzlar Nasıl Gözlenmeli'*yi *(How to Observe Morals and Manners*) (1838'de yayınlandı) yazdı. 1834 ile 1836 arasında bu araştırma stratejilerini, 1836'da üç cilt halinde *Amerika'da Toplum (Society in America)* olarak yayınlanan -toplum-bilimi tasarısının gayesini daha iyi yansıtması için "Amerika'da Kuram ve Pratik" olarak adlandırmak istediği halde- Amerikan toplumuyla ilgili kapsamlı bir araştırmada uyguladı ve genişletti. 1837'de Britanya'nın önde gelen toplum çözümleyicisi olarak ün kazanması, yayıncılardan, '"sosyolojinin soyut ve uygulamalı felsefi ilkelerini ele alan', yayınlanması planlanan yeni bir süreli yayının editörü olması" steğinin gelmesine yol açtı (aktaran Hoecker-Drysdale, 1994:70-71).[1] Kişisel kararsızlık ve aile baskısı, Martineau'nun teklifi reddetmesine yol açtı ancak o, kendisinin :oplumsal araştırma tasarımlarını ve sosyolojiyi yaygınlaştırmayı sürdürdü. Martineau, 853'te Comte'un *Pozitif Felsefe'* sinin genişletilmiş bir baskısının İngilizce çevirisini yayınladı, Comte, bu edisyonu, ilk edisyonun yerine geçirecek kadar beğendi ve Fran?ızcaya geri çevrilmesini onayladı. Martineau'nun ismi, yakın zamanlara kadar sosyolojinin tarihinin kayıtlarında sadece, Comte ile bu ilişkide varlığını sürdürdü. Ancak

Sosyolojinin soyut ve uygulamalı ilkelerini ele alan" (italikler eklendi) ifadesi, Harriet'in kardeşi James'a 12 ve 21 '--alık 1837'de gönderdiği iki mektuptan alınmıştır (bu biçimiyle aktaran Hoecker-Drysdale, 1994:77). Alışılagelmiş olarak -t^voloji" kelimesini Comte'un icat ettiği düşünülse de Martineau'nun buradaki kullanımı, terimin 1830'larda yaygın iağunu gösterir ve Comte'un kullanımıyla birlikte onun kullanımının, yeni alanın adı hakkında ortaya çıkmakta olan bir Sar birliğini yansıtabilir.

HARRIET MARTINEAU

Kısa Yaşam Öyküsü

Harriet Martineau, 12 Haziran 1802'de İngiltere, Nonvich'de doğdu. Ticaretle uğraşan, tatmin edici bir geliri olan ve Üniter inançlı liberal bir ailenin sekiz çocuğundan altıncısı olan Harriet'e erkek kardeşleri kadar iyi bir eğitim verildi. O. yetenekli bir öğrenci olarak, sadece içsel çekiciliği nedeniyle değil aynı zamanda çocukluktaki utangaçlığından kaçmak için ve işitme engelinin ergenliğin başlarında kendisini zayıf düşürmesi nedeniyle şevkle araştırmacılığa yöneldi. Yazmaya yönelik olağanüstü bir yeteneği vardı ve eğitim ve din alanında kadınlara yönelik eşitsiz davranış konusundaki yazılarını. Üniter bir dergi olan *The Repository*''de 1820'dc yayınlamaya başladı.

Aile şirketinin başarısızlığı, onu, 1829'da parasız bıraktı. Terzi ya da yazar olarak geçimini -ve annesinin- kazanma konusunda seçim yapmakla yüz yüze gelen Martineau, yazarlığı seçti: yeni ortaya çıkan sosyoloji disiplininin ilkelerine göre memnuniyet verici ve kabul edilebilir bir biçimde halkı eğiteceği bir yazma planına karar verdi. 1832 ile 1834 arasında *Politik Ekonomi Açıklamaları* serisinde eğitici romanlar yazdı. Aylık olarak en yüksek 10,000 adet ortalama yapan ve Dickens'dan bile daha fazla satan seri son derece başarılıydı. Bu maceranın başarısı, ona mali bağımsızlık, ün ve siyasal nüfuz kazandırdı.

Martineau, hayatının geri kalanında, geçimini sağlamak, toplumsal itibar ve siyasal nüfuz için yazarak bu uğurlu başlangıcı sürdürdü. O, yetişkin romanı, çocuk hikâyeleri, şiir, tarih, dini risale, özyaşam öyküsü, edebi eleştiri ve toplumsal ve siyasal çözümlemeyi kapsayan birçok türde yetmişten fazla kitap yayınladı. Ayrıca o, 1.500'den fazla köşe yazısı kaleme aldı.

Bu zahmetli yazma programına karşın Martineau, köşesine çekilmiş değildi. O, Britanya, Birleşik Devletler ve Orta Doğu'da kapsamlı seyahatler yaptı. Kadınların hakları ve köleliğin yasaklanmasını kapsayan sayısız kamusal dava adına konuştu ve seyahat yaptı. Önde gelen feminist bir düşünür olarak, yoğun bir toplumsal yaşam sürdürdü ve kendi döneminin önemli İngiliz entelektüelleriyle bağlantısı oldu.

İşitme engelliliği, sağlık bozukluğu, mali zayıflık ve ondokuzuncu yüzyıl İngilteresinde kendi başının çaresine bakarak, mütevazı başlangıçlardan yol alan bir kadın olmanın dezavantajları karşısında onun cesareti, yaşamını ve yazısını araştırdıkça onun en güçlü özelliği olarak ortaya çıkar. Harriet Martineau, yaşamında uğraştığı şeyin en iyisini yapmaya kararlıydı ve bunu, aşırı disiplin, kayda değer kabiliyet ve günlük deneyimlerinin ayrıntılarından zevk alarak yaptı. O. İngiltere'nin Göller Bölgesi'nde, The Knoll, Ambleside'de. 27 Haziran 1876'da kendisi için satın aldığı evde öldü.

gerçekte onun ilk sosyolog -sosyolojinin "kurucu annesi" olduğu iddia edilebilir.

Sosyologun rolünü halk eğitimcisi olarak gören Martineau, kendi izleyici kitlesini demokratik ve kapsamlı bir şekilde tanımladı -kendisi gibi eğitimli entelijansiya, Britanya'nın siyasal sınıfı, hem orta sınıfın hem de işçi sınıfının sıradan çalışan insanları, çocuklar (popüler çocuk hikayeleri dizileri aracılığıyla), Amerika'daki kitlesi (orada 1837'den beri son derece popülerdi), Atlantik'in her iki tarafında feministler ve köleliğin kaldırılması taraftarları, hatta -en başta sosyolojik bir izleyici kitlesi olması gereken- engelliler -kendisi gibi işitme engellilerdi (1830/1836).

Bu sosyolojiyi popülerleştirme tasarımına karşın Martineau, sosyolojinin formülleştirilmesi, konusu ve yönteminin disiplinli ve sistematik biçimde geliştirilmesi gerektiğini savundu:

> Tümdengelime veya tümevarıma dayanan herhangi bir bilimi geliştirme çabasında ilk adım... konunuzu yöntemsel olarak tanımlamak, terimlerinizin ve araçlarınızın tanımını yapmak ve bilimin özsel olarak bağlı olacağı ilkeleri saptamaktır.
>
> (Martineau, aktaran Hoecker-Drysdale, 1994:112)

Martincau'ya göre sosyolojinin konusu *toplumdaki toplumsal yaşamdır* - toplumsal yaşamın kalıpları, nedenleri, sonuçlan ve sorunları. Comte ve Spencer gibi Martineau da, toplumun, sosyolojik araştırmanın çerçevelendirici yapısı olarak bir ulus devletle veya siyasal-kültürel varlıkla eşdeğer olarak anlaşılmasını uygun görür ve ilerlemenin ilkesi, insanın entelektüel çabasının en ileri ürünü olarak bilimin ortaya çıkışı ve nüfus dinamiğinin ve doğal fiziksel çevrenin önemini kapsayan bazı genel toplumsal yasaların herhangi bir toplumun yaşantısını etkilediğine inanır.

Ancak Martineau'ya göre toplumsal yaşamın en önemli yasası, "insan birlikteliğinin büyük gayeleri", her şeyden önce "muhteşem olanı, -tek genel olanı-, ... insan mutluluğunu" amaçlar (1838b: 12). Onun, toplumun temel adaletini yargılamasının aracı olan ilke budur. O, toplumsal düzenleme sisteminin, bireylerin özerk ahlaki ve pratik failler olarak temel insani doğalarını gerçekleştirmelerine olanak tanıdığı ölçüde insan mutluluğuna yardımcı olduğunu ileri sürer. Özerkliğin karşıtı, zorlanmış olarak "bir kimsenin iradesinin başka birine teslim olduğu" egemenliktir (1838a:411). Bu yüzden, sosyolojinin tasarımı, tüm toplumsal yaşamın büyük amacı olan insan mutluluğunu üreten veya yıkan, "töreler ve tarzlar'T insanların ne ölçüde geliştirdiklerini değerlendirmektir. Martineau, "töre" ile bir toplumun yapılması istenen ve yasaklanan davranışla ilgili kolektif fikirlerini; "tarzlar" ile ise toplumun eylem ve birliktelik kalıplarını kasteder. İnsan birlikteliğinin amacının insanın mutluluğu olduğu ilkesi -Martineau'ya göre diğerlerinden herhangi bir yasa olduğu kadar bir "doğa yasası" yani toplumların ilerlemek için uymaları gereken bir yasa onun toplum kuramına, Comte ve Spencer'ın kuramlarında özsel olarak bulunmayan eleştirel bir nüans katarak onun sosyolojisini onlarınkinden ayırır. Marx'ın kuramı, sınıf adaletsizliği üzerinde odaklanırken Martineau'nun onun kuramı kadın-merkezli ve reformcu olmakla birlikte onun bu eleştirel duruşu Marx'la ortaktır.

Martineau'nun sosyolojisi, Comte ve Spencer'ın sosyolojisinden farklı olarak, ideal-tipik, tarihdışı, genelleşmiş "toplumsal sistem''in bir modelini kurmakla veya gelişim "aşamaları" açısından toplumların soyut bir tipolojisini oluşturmakla çok az ilgilendi. O, bundan çok, tarihsel olarak gelişmiş toplumlarda -İngiltere, İrlanda, Bir-

leşik Devletler ve Orta Doğu toplumlan- insan ilişkileri ve etkinliklerinin fiili tarzlarında toplumun temel örgütlenmesini araştırmayı uygun buldu. O, terimin en doğru anlamıyla bir niteliksel, karşılaştırmalı bir sosyologdur. Onun çözümlemesinde bir toplumun eylemleri ve etkileşimleri, çeşitli kurumsal bölgelerle -yönetim, ekonomi, hukuk, evlilik ve aile, din, iletişim, popüler kültür ve diğerleri- ilişkili olarak sınıflandınlabilir. Ancak toplumsal yaşamın akışkan ilişkisel dokusu veya örgüsü olarak toplumsal etkinlikler daha az biçimsel olarak da inşa edilebilir. Böylece, Martineau, konukseverlik, gezi, konuşma dili, paraya ve doğaya yönelik tutum, nezaket ve eğlence, çocukların tavırları, barınma normları, cinsellik çevresinde ilişkiler ve diğerlerini araştırır. Eşsizlik biçimiyle her toplumun yaşamı olduğu kadar onun diğer toplumlarla benzerlikleri, Martineau'nun doğrudan ilgi konusudur.

Bu betimleyici görevle birlikte Martineau, her toplumu ekonomik ve ahlaki esenliği açısından çözümlemek ister. O, toplumun üyelerinin, kültürel tutkularını veya "Töreler"ini kolektif olarak kendileri için düzenledikleri şeklindeki ahlaki ilkeyi keşfetmeye koyulur. Bir toplumun esenliğini, kısmen, ahlaki kodlar ile fiili davranışlar veya tarzlar arasındaki uyuşma belirler. Martineau, bir toplumun töreleri ve idealleri ile onun tarzları ve gündelik pratiklerin uyuşmamasını *anomali* olarak adlandırır. O, *Amerika'da Toplum'fa* (1836-37) en sonunda A.B.D. toplumunu dağıtacağını düşündüğü dört anomali saptar -bunlar, tüm bireylerin yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışına yönelik haklarını güvenceye alma konusunda toplumun açıklanmış ideallerini, onun pratiklerinin karşılamadığı dört biçimdir. Bu anomaliler, kölelik kurumu, kadınların eşitsiz statüsü, refah arayışı ve kamuoyu korkusudur. O, bir toplumun ilerlemesini veya rahatsızlığını, özerkliği desteklemesi veya egemenliğe imkân vermesi açısından belirlemeye çalışır: bu ilerlemenin üç ölçüsünü geliştirir: (1) daha az güçlülerin -kadınlar, ırksal azınlıklar, tutuklular, hizmetçiler, bağışa gereksinim duyanlar- durumu; (2) otorite ve özerkliğe yönelik kültürel tutumlar; (3) tüm insanlara, özerk ahlaki ve pratik eylemin gerekliliklerini sağlama derecesi. Martineau, bu son ölçütte fikirler ile maddiliğin bağlantısını kurar.

Martineau'nun ölçme konularına bu merakı, onun araştırma yöntemine ve sağlıklı bilimsel düşünceye derinden ilgisinin bir parçasıdır. *Töreler ve Tarzlar Nasıl Gözlenmeli'fa* (1838b) toplum bilimcinin araştırma çalışması üzerinde daha belirgin bir şekilde odaklanır ve sosyoloji tarihinde ilk yöntem kitabını geliştirir. O, tekrar, herkesin bilimsel gözlem prosedürlerini öğrenme kabiliyeti olduğuna inanır ve gündelik yaşam içindeki "gezgin" rolüyle toplum hakkında bilgilendirilmiş gözlem yapmaya çalışan kişiyi izleyici kitlesi olarak kabul eder. Martineau, *Nasıl Gözlenmeli' fa* sosyologun araştırma deneyimine yönelik uygun tutumu, ömeklem sorunları ve toplumsal göstergelerin saptanmasıyla ilgili yönergeler oluşturur. Aynı zamanda o, yorumlayıcı sosyoloji pratiğine yönelik ilk kılavuz ilkeleri geliştirir. Sosyologun, bir etkinliğin eyleyenler için anlamlarını keşfetme stratejisi olarak duygudaş bir anlamayı geliştirmeye çalışması gerektiğini ileri sürer -çünkü "eylemler ve alışkanlıklar, ahlaki izlerini her zaman tüm gözlere görülebilecek hale getirmezler" (1838b: 17). Sosyolog, ömeklem sorunlarının üstesinden gelmek için bütünlüğü temsil eden "şeyler"i aramalıdır. O, Durkheim'ın çok daha geç açıklamasını (*Sosyolojik Yöntemin Kuralları* 1895/1982) önceleyen bir pasajda bir kimsenin "ŞEYLER'i araştırarak töreler ve tarzları soruşturmaya" başlaması gerektiğini "bulguların, mimari kalıntılar, kitabeler,

nüfus kayıtları, ulusal müzik veya her halkta bulunabilecek ortak akim bin görünümünden biri arasından toplanması gerektiğini" söyler (1838b:63). . . O, bir kimsenin görüşlerinin ajandasını, bir kimsenin gözlemlerinin günlüğünü, olayları kaydetmek için bir defteri kapsayan alan araştırmasına yönelik stratejileri geliştirmeye koyulur. Disiplinli araştırmaya yönelik bu ilgi, Amerikan araştırmasından sonra onun tüm diğer sosyolojik araştırmalarında devam eder. Martiıneau, yönergelerinin ve bu yönergeleri toplumsal araştırmada uygulamasının ayrıntılarında, yöntembilimsel olarak Comte ve Spenccr'dan çok daha ileridir ve akademik temeli olan ve eğitimden geçmiş hem erkek hem de kadın sosyologların sonraki kuşaklarının çalışmalarını öncelemiştir. Eğer Martineau, feminist bir sosyolojinin kurucusu olsaydı, sosyoloji, hem kuramsal olurdu hem de sosyolojinin, ampirik araştırmada sıkı temelleri olurdu.

Martineau'nun toplumsal çözümlemeye feminist yaklaşımı, *Amerika'da Toplum* (1836-37) içinde onun kadınların yaşam koşullarının araştırılmasına yönelik kuşatıcı ilgisinde belirgindir. O, Birleşik Devletler'deki ilişkisel evlilik bulgularını, o toplumun ahlaki durumunun (onun sonuçları kötümserdir) kilit bir göstergesi haline getirir. Afrikalı-Amerikalı nüfusun köleleştirilmesi, Martineau'nun ikinci kilit göstergesidir ve o, toplumsal cinsiyet ile ırkın etkileşiminin önemini kaçırmaz. Martincau'ya göre kadınlara hükmetme, kölelere hükmetmeyle benzerdir. Kadınlar köleler gibi, boyun eğmiş olarak -kendisine bile- betimlenir ancak "boyun eğmek ona adaletin yerine verilmiştir. Boyun eğme, ilke olarak, küçük ve gelip geçici olmaktansa büyük ve evrensel oldukça onun durumu köleninkinden ayrılır. Her iki durumda da adalet, en güçlünün haklı olduğu bahanesiyle reddedilir" (1836-37:11:227).

Martineau, A.B.D. toplumuyla ilgili çalışmasından sonraki yazılarında ve araştırmalarında, kadın-merkezli bu sosyolojisini, kadınların eğitimi, ailesi, evliliği ve hukuku, kadınlara karşı şiddet, modanın zorbalığı, Arap hareminin acımasızlığı, İngilizlerin fahişeliğe yönelik tutumlarının acımasızlığı ve peş peşe araştırmalarla, ücretli çalışmanın vahşice ağır fiziksel talepleri ve berbat düşük ücretleri açısından kadınların ücretli çalışmalarının doğası ile sürdürdü. O, işçi sınıfından kadınların ücretli emeği -fabrikalarda, tarımda, aile içi hizmette- üzerinde özel olarak odaklandı. O, bu araştırmalarda sınıf ve toplumsal cinsiyetin çifte baskısını bir araya getirir.

Martineau, geliştirmekte olduğu sosyolojiyi, kadınların sorunlarıyla sınırlandırmadı. O, çözümleyici çabalarını, çok sayıda başka konulara da genişletti. O, karşılaştırmalı örnek olay çalışmalarını İrlanda'da ve Orta Doğu'da alan araştırmalarıyla sürdürdü; bu sonraki araştırmaları üç ciltlik eser olan *Doğulu Yaşam: Bugünü ve Geçmişi'*nde *(Eastern Life: Present and Past*) 1848'de yayınlandı. Daha sonra Martineau, dinin kökenleri ve işlevleri; suç ve ceza; fakirlerin yaşamları; emek çatışmaları; sömürgecilik ve savaş; fiziksel ve zihinsel hastalıklar ve hastalıkla ilgili sağlık hizmetleri uygulamaları hakkında yazdı. Onun sosyolojik bakış açısı, toplumsal cinsiyete dayalı yaşamıyla bağlantılı olduğu ve bu bakış açısının içine kadın merkezli bir duyarlılık işlediği halde yalnızca, toplumsal cinsiyet sosyolojisini üretmedi. Onun sosyolojisi, toplumsal yaşamın tüm yönleri açısından kuramsal geçerliliği olan genel bir sosyolojidir.

Bir ölçüde Martineau'nun sosyolojisi ve onun feminizminin en temel bağlantısı, içinde toplumsal cinsiyetin bir sorun olduğu ve içinde bir kadın olması gerçeğinin her zaman başkalarının ona ve onun çalışmalarına tepkisini çerçevelediği bir dünyada

toplumsal cinsiyetli bir varlık olarak onun kendisini anlamasıydı. Onun toplumsal cinsiyetin bu çerçevelemesiyle ilgili ve sonuç olarak kadınlara belirli bir görevle ilgili bilinci, onun ilk yayınlarından -"Pratik Kutsallık Konusunda Kadın Yazarlar" (1822) ve "Kadın Eğitimi Üzerine" (1823)- büyük başarılarına kadar görülebilir. O, *Amerika'da Toplum'di* kendisinin bir kadın olmasının araştırmasını zorlaştırdığı iddiasına cevap vererek başlar -Buna katılmıyorum. Eminim, ülkeyi baştanbaşa dolaşan herhangi bir beyefendiye sergilenebilecek olandan çok daha fazla aile yaşamı gördüm. Çocuk odası, kadının özel odası, mutfak, tümü insanların törelerini ve tarzlarını öğrenmek için mükemmel okullardır (1836-37:I:xiii).

Sonunda Harriet Martineau, başkalarının kendi eserlerine tepkilerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu bildiği soruna yenik düştü -onun toplumsal cinsiyeti. Onun, alçak gönüllülük, disiplin ve çok büyük bir üretkenlik ile çalışması, bir insan ve bir kadın olarak kıymetini ortaya koyduğu halde ve yaşadığı süre içinde bir toplum bilimci, siyasal yandaş ve entelektüel olarak kamusal bir ün sürdürdüğü halde öldüğünde hem genel entelektüel yaşam hem de sosyoloji ataerkil akımların seline kapıldı. Çok yaratıcı olduğu ve kendisini adadığı alanın ayn bir bilimsel disiplin -sosyoloji- olarak doğduğu yüzyılda onun başarısının kaydı neredeyse iz bırakmadan yok silinecekti.

Charlotte Perkins *Cilman* (1860-1935)

Charlotte Perkins Gilman, çözümleyici yazılarında tarz açısından ve amaç açısından sosyolojideki erkek çağdaşlarının -Durkheim (bkz. Bölüm 7), Weber (bkz. Bölüm 8), Simmel (bkz. Bölüm 9), Mead (bkz. Bölüm 14) ve Park (bkz. Bölüm 1 2)- eserlerine başka herhangi bir kadın sosyologdan daha fazla yakındır. Gilman'ın tasarımı, buyurucu kuramlaştırma ile hem genel veya tipik bir fenomen olarak hem de yüzyılın sonunda Kuzey Atlantik toplumlarında özel endüstrileşmiş kalıplaşmaları açısından anlaşılan, toplumun biçimsel, kuramsal bir çözümlenişini birleştirmek durumunda olduğumuz şeklindeki kişisel olmayan, nesnel düşünceyi ortaya koymaktı. Kuram-inşası, Gilman'ın sosyoloji yapma yöntemidir ve bir kuramcı olarak o, toplumsal rolünü, bir sosyolog olarak tanımladı (ancak Martineau gibi genel izleyici kitlesine konuşan bir kuramcı). Martineau, kendisinin toplumla ilgili feminist sosyoloji kuramının merkezi tezini bize sunan bir pasajda şunları yazar:

> İnsan yaşamının gelişimini araştırmayı, hayvanlar alemindeki türleri... araştırdıkça öğrendiğimiz için... [yaşantılarımızın doğal nedenlerin doğal sonuçlan olduğunu görmeye başladık.... [Yjaşantının genel seyri, koşullann, insanlık üzerindeki acımasız etkisini gösterir. . . . . Bu koşullan, diğer canlılarla... maddi evrenle paylaşınz...
> Kendi etkinliğimizin etkisini hayvanlarla daha öte [metinde aynen] paylaşınz... Ne yaptığımızın yanısıra bize ne yapıldığı, bizim ne olduğumuzu meydana getirir. ... Ancak bu güçlerin ötesinde, insani statümüze özgü olan üçüncü bir dizi koşulun yani toplumsal koşullann etkisi altında kalınz. Toplumsal yaşamı oluşturan organik değiş tokuşlar açısından toplu halde yaşama eğilimi en fazla olan hayvanlar arasında bulunanın ötesinde bir derecede etkileniriz. Bu üçüncü etmen olarak toplumsal çevre, insan yaşamında değişiklik yapan büyük bir güçtür. Tüm bu çevresel koşullar içinde...

CHARLOTTE PERKINS GILMAN

Kısa Yaşam Öyküsü

Charlotte Perkins G i İman, olağanüstü enerjisi olan bir kadındı. Onun, insan doğası hakkındaki sosyolojik görüşlerine genelleyeceği bir kişisel deneyim , kendisinin en etkin olduğu zaman en fazla tatmin olmasıydı. O, yaşadığı süre içinde 2,000'den fazla eser yayınladı -romanlar, şiir, gazete yazıları, özyaşam öyküsü ve hepsinden önemlisi toplum, siyaset ve kadınların yaşamları üzerine sosyolojik yorumlar. O, kadınların sorunları konusunda bir aktivist ve örgütçü, sürekli talep edilen kamusal bir konuşmacı, 1909'dan 1916'ya kadar, kendisine ait dergisi olan *The Forerımner* ıı editörü ve tek yazarı ve Birleşik Devletler'i baştan sona dolaşan ve Avrupa'ya birkaç kez seyahat eden bir gezgindi.

3 Haziran 1860'ta Conıiecticut, Hartford'da doğan Gilman, babası tarafından ünlü ve yerleşik Beecher ailesiyle akrabaydı (Halası, *Tom Amca'nın Kulübesi'*nin *{önele Tom's Cabin)* yazarı olan Harriet Beecher Stowe idi) ancak onun yaşantısına alışılmamışlık ve istikrarsızlık damga vurdu. Annesiyle babası 1869'da boşandıktan sonra Gilman'ı. bir akrabanın evinden diğerine geçen ve düzensizce eğitim alan zarif yoksulluk içindeki annesi büyüttü. *San Duvar Kağıdı'nda* (The Yellovv Wall-Paper) (1892/1973) canlı bir şekilde tasvir edilen onun 1884'teki ilk evliliği, onu deliliğin sınırına itti ve on yıl sonra boşanmayla sona erdi. Bağımsız bir yaşam tarzı sürdürmeye karalı olan Gilman, en iyi arkadaşının eski kocasıyla evlenmesine yardımcı oldu ve kendi kitlesini ve meslek kariyerini kovalarken kızını onlara bıraktı. Başka kadınlara birkaç tutkulu bağlılıktan sonra 1900'de ondan epeyce genç olan ve onun bağımsızlık ve kamusal görünebime gereksinimini destekleyen kuzeni Houghton Gilman ile evlendi, bu evlilik her ikisi için de çok tatmin edici oldu.

Gilman, kendi yaşantısında çok büyük görünebil iri iğe ulaştı. Onun kitabı olan *Kadın ve Ekonomi {Women and Economics*) (1898/1966) o yaşarken dokuz baskı yaptı, yedi dile çevrildi ve erkek ileri gelenler tarafından ve bu bölümde tartışılan kadın sosyologların tümü tarafından incelendi -Addams, Kelley, Taft, Weber ve Webb *Women and Economics* Onun diğer tüm sosyoloji kitapları büyük ilgi çekti. O. sosyolojik ve ekonomik bilimsel toplulukların aktif bir üyesi, Hull House'un ara sıra sakini ve Jane Addams ile birlikte Kadınların Barışı Partisi'nin kurucusuydu.

Ameliyat edilemeyen göğüs kanseri hastası olan Gilman, 17 Ağustos 1935'te kendisini öldürdü.

etkileri açısından en belirgin olanlar ekonomik zorunluluklardır... Onun sonraki ve daha geniş yaşamının tüm etkisi, toplumsal kuramların tüm tepkisel etkisi altında birey hâlâ kendi yaşamını sürdürme araçları... ekonomik gereksinimleri sağlamaya yönelik günlük süreçler tarafından acımasızca değişikliğe uğratılmaktadır...
Bu olgulardan dolayı dikkat artık, organik yaşamda benzeri olmayan, insan ırkını etkileyen belirli bariz ve özgün ekonomik koşullara yöneltilir. Biz, kadının, yiyecek için erkeğe bağımlı olduğu tek hayvan türü, cinsiyet-ilişkilerinin aynı zamanda ekonomik bir ilişki olduğu tek hayvan türüyüz. İnsan türünde bütün bir cinsiyet, diğer cinsiyete ekonomik bir bağımlılık ilişkisi içinde yaşar ve ekonomik ilişki, cinsiyet-ilişkisiyle birleştirilir.

(Gilman, 1898/1966:1-5)

Gilman, toplumun esas örgütlenmesine bakarak toplumlarda, bireysel deneyimde ve tarihte gözlenebilen hastalıkların çoğunu açıklayan başlıca bir tabakalaşma pratiğini, temeldeki toplumsal kurumlar olan ekonomi ve aile içinde bulduğumuzu ileri sürer: bu pratik, toplumsal cinsiyet eşitsizliğidir. Bu dönemin tüm yazarları gibi Gilman, "toplumsal cinsiyet" terimi ve kavramından yoksundu ve saptadığı ve kuramlaştırdığı tabakalaşmaya dayalı pratiği adlandırmak için *aşırı cinsiyet ayrımı* terimini kullandı. Onun kullanımında "cinsiyet", fizyolojik cinsiyet özellikleri ile sosyokültürel toplumsal cinsiyet süreçleri ve cinselliğin sosyokültürel duygusal kalıplaşmalarını birleştirir. "Aşırı" cinsiyet ayrımı, doğrudan biyolojik yeniden üretimden kaynaklanan ayrımların ötesinde erkekler ve kadınlar arasında farklılıkların oluşturulmasıdır. Böyle kavramlaştırılan toplumsal cinsiyet tabakalaşması, gerçekte iki sınıf üreten tüm bilinen toplumların ekonomilerindeki öncelikli gerilimdir -"efendi sınıf" olarak erkekler ve altta yer alan ve güçsüzleştirilmiş toplumsal varlıkların bir sınıfı olarak kadınlar. Gilman, bu tarza *cinsel-ekonomik düzenleme* adını verir.

Gilman'm bu cinsel-ekonomik düzenlemenin sonuçlarını açıklayışı, Marx'ın ekonomik sınıf çatışmasının tarih ve toplum için içerimlerini keşfine benzerdir. (Marx'ı daha fazla tanımamız, bize sadece, onun dünya tarihindeki konumunu yansıtmaz aynı zamanda hem toplumda hem de dönemsel olarak Marx'ın tezini yükselten ve sistematik olarak Gilman'm feminist tezini silen sosyolojide kitlesel bir bilgi siyasetini yansıtır.) Marx için olduğu gibi Gilman için ekonomi, temel toplumsal kurum, bireyi ve toplumsal yaşantıyı üreten ve toplumu giderek ileri doğru hareket ettiren fiziksel insan çalışmasının alanıdır. Çalışma yoluyla bireyler potansiyel olarak türsel-doğalarını fail üreticiler olarak kavrarlar. Kişiliklerimiz, fiili çalışma deneyimleriyle biçimlendirilir. Gilman, ilk sosyoloji kitabı olan *Kadın ve Ekonomi'*den altı yıl önce 1892'de yazılan ve en çok bilinen romanı *San Duvar Kağıdı'*nda bu temayı, doktor-kocası ve akrabaları tarafından yani toplumdaki cinsel-ekonomik düzenlemeler tarafından mecbur bırakıldığı eylemsizlik nedeniyle kadın birinci-şahıs anlatıcının deliliğe sürüklenmesi olarak korkutucu bir şekilde dramatikleştirir. İnsan doğasıyla ilgili bu anlayış, Gilman'm sosyolojik yazılarının tümünde geliştirilmektedir: insanın kendisini gerçekleştirmesinin özü anlamlı çalışmadır; anlamlı çalışmaya bireysel erişimin kısıtlanması veya yadsınması, bireyi insanlık dışı bir duruma indirger. Bu, onun, yürürlükteki toplumun adilliğini veya adaletsizliğini yargıladığı ölçüttür.

Cinsel-ekonomik düzenleme, hem kadınlar hem de erkekler için kendini-gerçekleştiren çalışmanın önündeki tam da bu engeli oluşturur ancak bu engel, kadınlar için

erkeklerden daha fazladır. insan özünün bu sistematik kirlenmesi, yalnızca bireysel mutsuzluğa değil aynı zamanda toplumsal patolojilerin kabarık bir listesine yol açar: sınıf çatışması, siyasal yozlaşma, bozulan cinsellik, açgözlülük, yoksulluk, israf ve çevreyi sömürme, hem ücretli emek hem de ücretsiz ev emeğinde insanlık dışı koşullar, zararlı eğitim pratikleri, çocuk ihmali ve suistimali, ideolojik aşırılık, savaş ve hepsinden önemlisi insan yabancılaşmasının sistematik yapısal bir koşulu. Gilman, durumu düzeltmenin programlı stratejilerini sundu -eleştirel ve feminist toplum kuramının başka bir ayırıcı özelliği. Toplumun ve toplumsal cinsiyetin bu kapsamlı ve eleştirel kuramıyla sistematik olarak çalışmak, Gilman'ın feminist sosyolojisinin tasarımıdır.

Gilman, bugün birçok feminist yazar gibi kendisinin toplum içindeki birey hakkındaki görüşünü sunulabilmesine aracılık eden biçimleri tecrübe etmiştir. Ancak onun 2,173 (Schamhorst, 1985) yayınının çok büyük çoğunluğu, toplumsal yorum ve çözümlemeydi. O, sadece, 1909'da kurulan ve 1916'ya kadar hem editörlüğünü yaptığı hem de yazdığı kendi dergisi *The Forerunner* da değil ayrıca, *The İndependent* gibi yayınlarda ve *The American Journal of Sociology, Annals of the American Academy of Political and Social Science* ve sonradan *American Sociological Review* haline gelen *Publications of the American Sociological Society* gibi sosyoloji dergilerinde yüzlerce bu tip makale yayınladı (Keith, 1991). Ayrıca Gilman, daha önce belirtilen, tutarlı, buyurgan, sistematik ve erişilebilir tarzda kendi toplum ve toplumsal cinsiyet kuramını geliştiren altı sosyoloji kitabı yayınladı. *Kadın ve Ekonomi* (1898/1966) onun temel tezini sergiler; *Çocuklara Dair {Concerning Children)* (1900), onun çocuk gelişimi, toplumsallaşma, eğitim, toplumsal cinsiyet eğitimi ve tüm alanlarda gereksinim duyulan esaslı reformlarla ilgili eleştirel tezini sunar; *Ev (The Home)* (1903), çağdaş evin ve aile içi çalışmanın düzenlenişinin, bu kurumun yeniden düzenlenişi için ve sonuç olarak da hem aile ilişkilerin hem de toplumun yeniden düzenlenişi için radikal, somut önerilerle birlikte eleştirel bir keşfidir; *İnsan Çalışması (Human Work*) (1904), çağdaş toplumda hem ücretli hem de ücretsiz insan emeğinin ve insan yabancılaşması ve sınıf mücadelesinin tutkulu ve eleştirel bir değerlendirmesini ortaya koyar; *Erkek Yapımı Dünya ya da Erkek Merkezli Kültürümüz {The Man-Made World or Our Androcentric Culture)* (1911), "aile, sağlık ve güzellik, sanat, edebiyat, oyunlar ve sporlar, etik ve din, eğitim, toplum ve moda, hukuk ve yönetim, suç ve ceza, siyaset ve savaş ve endüstri ve ekonomi" konularında erilliğin ve dişilliğin kültürel temalarının dallanıp budaklanmasının izini sürer (Ceplair, 1991:189) ve *Erkeğin Dini ve Kadının Dini {His Religion and Her s)* (1923), bir kurum olarak dini, bilinçli bir feminist bakış açısından keşfeder. Toplu olarak bu kitaplar, Gilman'ın erkek çağdaşlarından herhangi birinin sunduğu kadar kapsamlı bir toplum çözümlemesi içermektedir -maddilik ile fikirler arasındaki karmaşık etkileşimi, cinsel-ekonomik ilişkiye dayandıran bir çözümleme.

Onun sosyolojisinden üç tema, çağdaş feminist sosyolojinin ilgileri açısından özellikle geçerlidir: toplumsal cinsiyet tabakalaşmasının üretimi ve yeniden üretimi, genel olarak toplumsal örgütlemne özel olarak ekonomik ve sınıf ilişkileri üzerinde toplumsal cinsiyet tabakalaşmasının etkisi ve onun toplumsal değişime yönelik stratejileri.

Toplumsal cinsiyeti üreten süreçlerin keşfi, Gilman'ın eserlerinin çoğunun merkezindedir. O, burada, evrimci imgelemi, Engels'in örneğin *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri'*nde *{The Origins of the Family, Private Property, and the State*) (1884/1970) insanlık için mitsel bir tarih öncesi geliştirmesiyle önemli ölçüde aynı biçimde kullanır. Ancak bu imgelemden sıyrılmış olarak Gilman dikkat çekici bir iddia ortaya atar:

> [İ]nsan birey, şimdiye dek bağdaştırılamaz bireyler... arasında ortak bir bilincin yerleşmesine yönelik zorunlu bir talebe [sahiptir]. .,. Doğada bu sonuca doğru ilk adım, etkileşim içindeki bu kişileri bir arada tutan... kişilik örtüşmesi, karşılıklı gereksinim olduğu [zaman]... anne ile çocuk arasındaki ilişkide bulunur..... Bu nedenle anne ile çocuk arasında... ortak bilinç... karşılıklı çekim doğar... Erkek,... kadın bağımlılık... durumuna indirgenene kadar kadının özgürlüğüne durmadan tecavüz ettikçe... [a]nneliğin önlenmiş kullanımını kendi kişiliğinde yerine getirir... artık sadece anne ile çocuk arasında değil aynı zamanda baba, anne ve çocuk arasında ortak ilgi mevcuttur.
>
> (Gilman, 1898/1966:124-125)

Erkeğin egemenliği ve kadının altta yer alması, ilişki kurma veya tanınmaya yönelik öncelikli olduğu halde bozulmuş olan bu gereksinimden kaynaklanır. Erkeğin, ilişkideki tüm ekonomik failliği ve böylece tüm rasyonel denetimi giderek daha fazla kendine ayırırken psikolojik olarak kadına bağlanarak "kadını köleleştirme göreneğini kurumlaştırdı" (Gilman, 1898/1966:60). Kadın, böylece giderek daha fazla bağımlı, giderek ekonomik olarak daha fazla güçsüzleştirilmiş, kişisel gelişimi açısından giderek daha fazla sakatlanmış hale gelir Toplumsal cinsiyet, onun tek dengeleyici iktidar aracı, kadınlığın ayartıcılığı, kadının ekonomik çaresizlik durumunun yanısıra bu çaresizliğin taktiği, cinsellik üzerinde bir odaklanma olacaktır. Yaygın kültürel temalar olarak erillik ve dişillik, bu sınıf düzenlemesinden kaynaklanır -atılgan, iddialı erkek, gevşek, uysal kadın. Bu yapılar, alışkanlığın günlük oluşunda gömülüdür ve dikkatlice irdelenmeden varlıklarını sürdürürler çünkü onların, birey kişinin özellikleri oldukları varsayılır. Doğumdan itibaren toplumsallaşma ve eğitim, bu ilişki, yapı ve tabakalaşma biçimleri ve kültürün tümü, yaşam içinde onları güçlendirmek için işbirliği yaparlar. Böylece, cinsel-ekonomik ilişki, sürekli yeniden üretilir.

Bu sistemin dallanıp budaklanması, sadece psikolojik ve kültürel değildir; bu durum, ekonomik ve topluluksal yaşantıyı derinden etkiler ve bozar. Cinsel-ekonomik düzenleme, bireysel aileye, bireysel birlikteliğe veya çiftlerin evliliğine, bireysel eve yol açar. Ekonomik sınıf ilişkilerinden farklı olarak cinsel-ekonomik sistemde egemenler ve altta yer alanların çiftler halinde bağlantısı kurulur, her çift, kendine ait "küçük ev"de yalıtılır. Toplum, kamusal pazar ekonomisi ile özel ev ekonomisi arasında bölünmüş olarak anlaşılabilir. Birincisi erkekçe eylemin alanıdır ve kadınlar bu alanın kıyısındadır. İkincisi, kadınların emeğinin, erkeğin ekonomik iktidarına bağımlı emeğin alanıdır. Ev, kadına zarar veren, gereksinimi evden eve çoğaltma yoluyla toplumun ekonomik kaynaklarına zarar veren, eğitimsiz, profesyonel olmayan zahmetli emeğin alanıdır -çoğu kez düzenlenmemiş tüketimin bir alanı. Pazar, içinde erkeğin toplumsal cinsiyet iktidarının, onun evinin kumanyasını karşılaması için baskıcı bir ekonomik sorumluluk haline geldiği yerdir. Bireycilik, rekabet, çatışma, sınıf ayrım-

lan, aşırı açgözlülük ve zenginliği cesaretlendiren bir toplumsal sistemle birlikte felç edici sömürü ve mahrumiyet bu baskıdan kaynaklanır. İnsanlar, bu patolojik sistemde, girdikleri meslekte kılavuzsuz kalarak kaybolurlar ve orada evin sorumluluğunun tuzağına kapılmış olarak, başarabildikleri takdirde, güvenliğe sıkıca tutunarak, "bulunduğu yere ait olmayan kimseler" olarak kalırlar ancak ikinci-kalite iş yapmaktan derin tatminsizlik içinde ve böylece yetersizlik, savurganlık, verimsizlik ve çağdaş ekonominin yabancılaşmasını yeniden üreterek varlıklarını sürdürürler (Gilman, 1904: 157-226).

Bu savurgan cinsel-ekonomik düzenlemeye çözüm, cinsel sınıfların bu düzenlenişini bozmaktır. Bunu elde etmeye yönelik birinci adım, kadınların ekonomik özgürlcşimidir -bizim dönemimizin olduğu gibi Gilman'in kendi döneminin kadın hareketinin bir amacı. Bu amaç, Gilman'ın basit bir amacı değildir. Bu, toplumsal cinsiyetin toplumsallaşmasında ve eğitimde temel değişimleri gerektirir. Bu, kadınların tam ölçekte ve güçte fiziksel gelişimlerini, kadınlar ile erkekler arasındaki kişisel, ilişkisel ve cinsel beklentilerin yeniden düşünülmesini ve müzakere edilmesini gerektirir. Ancak bu, en temel olarak ev kurumunun rasyonel olarak ortadan kaldırılmasını ve yeniden inşasını gerektirir böylece kadınlar seçtikleri işi yapma özgürlüğüne sahip olabilirler ve böylece toplum onların emeğiyle zenginleşebilir. Bu son stratejide Gilman'ın toplumsal cinsiyet ilişkilerinde bir devrime en yeni ve sorunlu yaklaşımını gömlekteyiz. Gilman, evsel mekânı ve evsel etkinliği yeniden tasarlama projesinin olağanüstü ayrıntısına girer. Gilman'ın evinin dönüştürülmüş dünyasında her kişi, "kendilerine ait bir oda'ya ve kendi seçtikleri inşa ettikleri aile ile ilişki için mekâna sahip olacaktır. Çocuk bakımı, yiyecek hizmeti, çamaşır ve ev temizliği, insanca çalışma mekânlarında aydın, iyi-ücretli işçiler tarafından -ve tutkularını ve onurlarını bu tür işlerde bulanlar tarafından- profesyonel olarak yerine getirilecektir. Daha önceki savurgan ev angaryasından ve daha önceki savurgan pazar angaryasından yapılan tasarrufla masrafları karşılanan yeni topluluk yaşamına yönelik kültürel, entelektüel, rekreasyonla ve sağlıkla ilgili olanaklar, bunların tümünün -yeni tasarlanmış ev mekânında çalışanlar, orada yetiştirilenler ve oradaki "ev"e başka yerdeki işten gelenler- çevresinde olacaktır. Bu senaryo, komünizmin Marx'm Ütopyası olduğu gibi Gilman'ın Ütopyasıydı. Bu, gerçek-dünyada en yakın gerçekleşimi açısından muhtemelen ve Gilman'ın öngördüğünden daha küçük bir ölçekte, kısaca tartışacağımız Janc Addams'ın Hull House'unun örgütsel biçimiydi.

Charlotte Perkins Gilman, Amerikalı sosyologlara her zaman erişilebilir olmasını sağlayan İngilizce dilinde önemli bir sosyoloji kuramcısından beklenebilecek her şeyi yaptığı halde düzenli olarak. Amerikan sosyolojisinin kendi sosyolojik ve kuramsal geçmişini inşa etmesinin dışında yazmıştır. İlk olarak onun bir sosyoloji kuramcısı olarak yaptıklarını yeniden ifade edelim. O, 1895'te Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun kuruluşundan 1935'te ölümüne kadar üyesiydi. O, 1908'de ve 1909'da onun yıllık toplantısında sunum yaptı. Onun yazısı, kendi çalışmasına sosyolojik bir bilinç kazandırdığının fakındalığıyla doludur. Onun üslubu, ayırt edilebilir şekilde, sosyoloji kuramcısının üslubudur ve onun kuramı, başka amacı olan yazılarda örtük değildir; bu, onun projesidir. Biz, onun geliştirdiği çerçeve içinde bugün klasik sosyoloji kuramının "işaretler'i olarak bildiğimiz fikirleri buluruz -diğer türlerle karşılaştırma (Darwin, Spencer, Park, Mead); insanın toplumsal gelişimi hakkında bir varsayım (Spencer, Durkheim, Webcr, Mead, Park); koşullandırıcı toplumsal olgular (Marx, Durkheim) ve

etkileşimler (Simmel, Mead, Park); ekonomik yaşamın merkeziliği (Marx, Weber). Bu görüşlerin düzenlenişi, Gilman'ın çalışmalannı, kendine özgü bir kuram biçimi olarak saptamak için hem yeterince tanınmış hem de yeterince yenilikçidir. Toplumsal evrimci söz dağarcığının, onun açıklamalarının birçoğunun içine işlediği ve bu göndergelerin gözden düştüğü doğrudur ancak Spencer, Durkheim, Mead ve Park -hatta bir dereceye kadar Marx- da sunumlarında bu söz dağarcığını işlemişlerdir ve sosyoloji kuramının çağdaş tarihçileri, bu insanların kuramlarında değerli olarak algılanan şeye uzanarak bu göndergeleri dâhil etmemeyi öğrenmişlerdir. Onun kuramsal çabasının ve onun gömülü sosyolojik göndergelerinin açımlanmasıyla birlikte onun yazılarının kitlesel üretimiyle, onun yaşadığı zamanda bu yazıların aşın görünürlüğüyle ve onun kendi yaşadığı zamanın mesleki sosyoloji topluluklanna -hem erkek hem kadın- açıkça dâhil oluşuyla ve onlar tarafından kabul edilişiyle de karşılaşmaktayız.

Gilman'ın sosyolojinin ve sosyoloji kuramının kayıtlarından kayboluşunu sadece, karmaşık bir kadın karşıtı ve feminizm karşıtı yanlılık açıklar. Bu bölümde keşfedilen tüm diğer kadın sosyologlar gibi Gilman'ın toplumsal cinsiyeti, giderek daha fazla erkek-egemen bir meslek içinde onun bir sosyoloji sözcüsü olarak otoritesini azaltmıştır. Böylece kendisinin bir kadın olarak yaşadığı deneyimden ve kendi kadm-merkezli ilgilerinden -ev, çocuk, cinsellik, ev işi, toplumsal cinsiyet kimliği, dişilik veya erillik- genel bir kuram geliştirmiştir. Üstelik onun, hem toplumsal cinsiyet hem de sınıf ilişkilerinin radikal reformuna yönelik, ev yaşamı, eğitim, iş, kültür ve dinin sistematik yeniden yapılanmasına yönelik aktivist ve feminist duruşu, hızlıca değer-yansız bir duruşa doğru kayan bir alan açısından onun çok politik ve değer-biçici görünmesine neden olacaktı. Meslek içinde kadınların büyük bir nüfusunun veya toplumda güçlü bir feminist hareketin olmadığı 1920'den sonra Gilman, ilkönce marjinalleştirilecek daha sonra ise kaybolmasına imkân verilecekti. Geri kazanma çalışmaları, sadece, bu eğilimlerden her ikisinin de tersine çevrilmesiyle başlamıştır (Deutscher, 2004; Ganobscsik-Williams, 1999; Hill, 2005; Hill ve Deegan, 2004; Salinas, 2004; Van Staveren, 2003; Wolosky, 2003)

jane Addams ve Chicago Kadınlar Okulu

Chicago'daki erkeklerin "Chicago okulu"nu kurarken "Chicago kadınlar okulu" (bkz. Bölüm 2) adını verdiğimiz kadınlar grubu da bir sosyolojiyi ve sosyoloji kuramını kuruyorlardı. Bu grubun merkezi gücü, Jane Addams'dı (1860-1935). Kadınlar, Chicago Üniversitesi ve Jane Addams ve Ellen Gates Starr'ın 1889'da kurdukları Hull House'dan oluşan iki zemin üzerinde çalışıyorlardı.

Bu kadınlar, Chicago Üniversitesindeki erkeklerle bağlantılı oldukları halde (Deegan, 1988) birbirleriyle gerçek mesleki ve kişisel ağlar oluşturdular (Fitzpatrick, 1990; Gordon, 1994; Muncy, 1991; Rosenberg, 1982). Bu ağın kadınlar için, İlerlemeci Dönem'deki (1880-1916) A.B.D. tarihi için ve daha da ötesi, sosyoloji tarihinin feminist bir yeniden inşası için kişisel önemini abartmak zordur. Bu ağ, Chicago Üniversitesi'nde araştırma yapan veya ders veren ve/veya Hull House'da oturan veya onun başlattığı araştırmaları yapan kadınları içeriyordu. Bu ağ, Addams'ın yanısıra diğerleri arasında şunları kapsıyordu: Edith ve Grace Abbott, Sophonisba Breckinri-

dge, Florence Kelley, Frances Kellor, Julia Lathrop, Annie Marion MacLean, Virginia Robinson, Anna Garlin Spencer, Jessie Taft ve Marion Talbot. Onlar, Gordon'un (1990) betimlediği kadınların daha büyük bir ağının parçasıydı, Birleşik Devletler'in Endsütri Devrimi'nin etkileriyle ve kendisinin aşırı bireyci, sınıfçı, ırkçı ve cinsiyetçi politikasıyla yüzleşmesiyle altta yer alan gruplan korumak için şaşırtıcı çeşitlilikte politikalar ve demekler oluşturan dikkate değer bir dizi "toplumsal yenilikçi"ydi (Scott, 1964). Dahası bu ağ, bu bölümde tartışılan diğer kadınların yaşamları ve çalışmalan ile temas halindeydi: Charlotte Perkins Gilman, 1895'den 1896'ya kadar Hull House'da kaldı; Beatrice Potter Webb'in yaptığı gibi Marianne Weber orayı ziyaret ediyordu; Ida B. Wells-Bamett ve Jane Addams, Afrikalı-Amerikalı ve kadın hakları mücadelesinde işbirliği içindeydiler. (Halkayı tamamlamak için Edith Abbott'un [1906] *The Journal of Political Economy'*de Harriet Martineau hakkında bir makale yazdığını ve Martineau'nun kendisi 1836'da bir sınır yerleşimi olarak Chicago'nun canlı bir betimlemesini yazdığını belirtmeliyiz.)

Chicago kadınları, sosyolojinin amacını ve onların sosyolog olarak rollerini, toplumun reformu ve iyileştirilmesi olarak tanımladı. 1890 ile 1914 arasındaki yıllar "İlerlemeci" reform hareketinin altın bir dönemiydi. "Toplumsal Danvinci reform" kuramları, "toplumsal hakikat" öğretisi ve yararcılık felsefesinden ilham alan İlerlemeciler, Endüstri Devrimi'nin birbiriyle bağlantılı olayları olan göçmenlerin akını ve kentlerin yükselişinin yarattığı yaşamın kaotik ve sömürücü koşulları üzerinde denetim kurmayı amaçladılar.

Kadınlar, üniversitede ve meslek yaşantısında aşırı cinsiyetçilikle savaştıkları halde (Deegan, 1988; Fitzpatrick, 1990; Rosenberg, 1982) sosyoloji kuramı, çözümleme ve araştırmayı, kadın hakları için ve İlerlemeci hareket için sayısız zafer kazanmak için kullandılar. Chicago kadınları, kadınların oy hakkı, fabrika yasası, çocuk emek yasaları, çalışan kadınların korunması, muhtaç anneler ve çocuklar için yardım, kentlerde daha iyi sağlık önlemleri, sendikalar, iş anlaşmazlığının arabuluculuğu, asgari ücretler, asgari ücret komisyonları için mücadeleye öncülük ettiler. Kadınların uğrunda mücadele etikleri şeyin çoğu, 1930'larda Yeniden Yapılaşma (New Deal) yasasının malzemesi haline geldi.

Jane Addams ve Chicago kadınları, olağandışı dönemin hem ürünleri hem de yaratıcılarıydı. Her şeyden önemlisi, onlar, bir şeylerin gerçekten yapılabileceği inancından doğan büyük bir enerjiyi yaratabilirlerdi.

Jane Addams (1860-1995)

Jane Addams, yaşamıyla ve örnek oluşuyla "toplumsal aktivist" kariyerinin olanağını oluşturmaya yardımcı oldu. Onun sosyolojisi, toplumsal aktivizmden doğrudan gelişti ancak yirmi yıl öncesine kadar o, sadece toplumsal aktivizmi dolayısıyla hatırlandı. Bir sosyolog olarak Addams'ı yeniden kazanma ve onun sosyolojinin toplumsal cinsiyet politikasındaki kariyerini saptayan çalışma, Mary Jo Deegan'ın çığır açan araştırması olan *Jane Addams ve Chicago Okulu Erkekleri'*nde *(Jane Addams and the Men of the Chicago School)* (1988) yapılmış ve bunu, Elshtain (2001), Forte (2003), Lengermann ve Niebrugge-Brantley (1998, 2001a, 2002, 2006), Moyer (2003), Ross (1998), Seigfried (1996) ve Whipps (2004) genişletmiştir. Burada Addams'ın sosyoloji kuramı üzerinde odaklanıyoruz.

JANE ADDAMS

Kısa Yaşam Öykiisü

Jane Addams her zaman sevilen bir "Hayırsever Kadın" olarak yaygın eğitimde çoğu zaman önemsizleştirildiği halde sadece mütevazı bir kişisel serveti olan son derece düşünceli, etik olarak kendini adamış ve yaşamında hem FBl'ın "en tehlikeli radikaller" listesinde olan (1920'lerin "Kızıl Korkusu" süresince) hem de Nobel Barış Ödülü'nü kazanan (1931'de) bir kişiydi.

Hem siyaset hem de ticaretle ilgilenen bir ailede 6 Eylül 1860'da Illinois, Cedarville'de doğan Addams, ciddi ruhsal düşünceye başladığı ve akademik olarak kendisini geliştirdiği Rockford Seminary'ye devam etti ve 1881 'de bölüm birincisi olarak mezun oldu.

Addams'ın, Hull House haline gelecek plana kendini verdiği zaman olan 1881 ile 1888 arasındaki yıllar zorluk içinde geçti -onun babasının ölümü, onun kendi hastalığı ve ailesinde onun ilgisini gerektiren hastalığın öne çıktığı yıllar. Daha da kötüsü, kendisini yaşamında ne yapacağını bilmeyen bir halde buldu; boş zamanı vardı ancak amacı yoktu. Avrupa'ya seyahat ettiğinde giderek. Londra'da gördüğü yerleşim deneyine öykünmenin gerekli olduğu kanısına vardı.

O ve Ellen Gates Starr, 1889'da Chicago'nun ondokuzuncu semtinde, yoksullaştırılmış işçi sınıfı göçmenlerinin bir alanı olan Halsted Street'deki Hull House'u kiralamayı kararlaştırdılar. Addams'm *Hull House'da Yirmi Yıl*'da *(Tıventy Years at Hull-House)* (1910/1990) anlattığı plan basitçe yoksullar arasında komşular olarak yaşayarak öğrenmeye ve yardımcı olmaya çalışmaktı. *Tvventy Years at Hıull-*

Addams'ın, kendi döneminde gereksinim duyulan özel düzeltimin, "demokratik toplumsal etik" pratiğine dayanan bir toplum yaratmak yani toplumun tüm parçalarının demokratik dönüşümünü *toplumsal etiğin* telkini yoluyla elde etmek olduğu şeklindeki önermesi onu, ilk dönem sosyologlarının diğer reformcu görüşlerinden ayırır. Toplumsal etik, Addams'm en orijinal kavramı ve onun kuramının temel taşıdır; o, toplumun başarısı için gerekli olan pratik eylemle birlikte tüm ilişkilerinde demokratik olan bir toplumun amacını birleştiren şeydir. Addams, uğraşısının çoğunu, toplumsal etik oluşturmanın anlamını ve gerekli stratejilerini geliştirmekle harcadı; burada Addams'm kuramını keşfettikçe genişleteceğimiz bir başlangıç tanımı sunuyoruz; Addams, en basit biçimiyle toplumsal etiği, "bir topluluğun refahına ilgi gösterme" veya "ortak özellikleri benimseme"ye dayalı olarak bireyin eyleme yönelimini üreten ve sürdüren doğru ilişki kurallarının pratiği olarak tanımlar (1902/1907: 226,11).

Onun kuramını anlamak için ilk olarak, onu alttan destekleyen epistemoloji ve yöntem hakkında bir şeyi anlamamız gerekir. Addams, yaşamın biçimsel metinsel betimlemeleri ile bir kimsenin yaşanmış deneyimi arasındaki bir ayrımın farkındalığı

House Hull House, eğitimlerini kullanıma sokmak isteyen ağırlıklı olarak eğitimli genç kadınlardan oluşan diğer "sakinler"i de çekti. Onlar, toplumsal kulüpler, çöp toplama, çalışan kadınlara daireler, tüketici kooperatifleri, akşam dersleri, sendikalar, endüstriyel reform yasaları, çalışma koşullarının araştırılması, tartışma düzenleyen demekler ve grevlere müdahaleler, işsizliğe çözümler ve Hull House tartışmaları için platformları kapsayan çeşitli toplumsal deneylere toplu olarak giriştiler. Hull House, Addams'ın zamanının kamusal zihninde sadece basitçe iyi çalışmalarla değil aynı zamanda radikal düşünce ve değişimle özdeşleştirildi. Addams. I. Dünya Savaşı'nm yurtsever ateşliliği esnasında pasifizmc bağlandığında bu özdeşleştirme adeta gizlendi.

Fikirlerin doğruluğunu deneyimle test etmekle ilgili yararcı ilkeyi izleyen Addams, insanların artık toplu olarak ve işbirliği içinde çalışmak zorunda oldukları kanısına -bu, farklılıklara hoşgörülü olmayı öğrenmek anlamına gelir- dayanan bir sosyoloji kuramını geliştirmek için Hull House çalışmalarını kullandı. O, bir dizi kitap ve makalede anlayışın gelişmesi ve işbirliği gereksiniminin izini sürer, bunların en önemlileri ise şunlardır; *Hull House'ela Yirmi Yıl* (1910), *Demokrasi ve Toplumsal Etik (Democracy and Social Ethics)* (1902/1907), *Kadınların Hafızasının Uzın Yolu (The Long Road of IVoman's Memory)* (1916), *Savaş Zamanlarında Barış ve Ekmek (Peace and Bread in Times of War)* (1922) ve *Hull-House'da İkinci Yirmi Yıl (The Seeond Twenty Years at Hull-House)* (1930).

Addams'ın en bilinen kişisel niteliği, başka bir kişiyle anlaşmak zorunda olmadan onun görüşünü anlama ve o anlayışı iletme yeteneği- onun sosyolojisinin feminist okuyucusu için en fazla ortaya çıkan nitelik de olabilir. Onun uzun-dönem arkadaşı olan Emily Greene Balch, Addams'ın özel ilgisini görüş açısıyla hatırlar: "Halsted Street'teki komşularıyla onun önemli bir ilişkisi, Hull House, kent merkezindeki önemli insanlara anlatıldığında bunun. Hull House'u kendilerinin bildiği gibi yansıttığını hepsinin bilmesi için Hull House'dan onlardan birini kendi yanına almakla ilgili bir konuşma yaptığında sahip olduğu alışkanlığıdır" (1941/1972:206). Jane Addams. 21 Mayıs 1935'te öldü.

olan bir dizi "çatallanmış bilinç" deneyimlerinden sonra hayatının eserini bir aktivist ve toplum kuramcısı olarak seçti (Dorothy E. Smith, 1987). Addams'a göre bu çatallanma, üniversitede okunan literatür aracılığıyla görülen dünya ile lisans eğitimini tamamladıktan sonra Avrupa'da seyahatinde yoksulların gerçek yaşamıyla ilgili bir dizi gözlemi arasındaki ayrımda bulunuyordu Addams, kendi sınıfından birçok kadının yaptığını düşündüğü, eylemin yerine duyguyu ve kitaptan öğrenmeyi geçirmeyi kendisine yasaklar. Onun sosyoloji kuramı, kendisini yaşama ve eyleme yöneltme çabasını yansıtır ve o, bu çabayla felsefi yararcı bir epistemoloji benimser: doğruluk, yaşamın içinde ortaya çıkar: "Klasik literatürden değerli öneriler edinebileceğim halde yaşam hakkında bir şeyleri gerçekten öğrenmek istediğimde komşularıma bağlı olmam gerekir, çünkü William James'in ileri sürdüğü gibi en öğretici insani belge, aşınmış patikada bulunur" (Addams, 1916:xi). Addams, bir yararcı olarak, kendi deneyimine ınetinsel otoritenin üzerinde değer verir.

Addams, kişisel deneyime kuram üzerinde "imtiyaz tanıdığı" için sosyoloji yapmanın ve kuram oluşturmanın özgün bir yöntemine sahiptir. Onun çözümlemesi,

kuramsal genellemeleri işleme yoluyla geliştirildiğinden daha fazla katılımcı gözlemden ve Hull House'daki ve Chicago kentindeki kilit haber kaynaklarından gelen paradigmasal örnek olay araştırmalarının sunumu yoluyla geliştirilir. Addams, çoğu erkek kuramcının yaptığından daha az kuramsal genelleme yapar, onların bağlantısız nesnellik diliyle nadiren konuşur, onun açıklamaları çarpıcı bir şekilde somut ve tikeldir. O, bir noktayı, hipotetik, tarih dışı figürlerle değil bildiği erkeklerin ve kadınların yaşamlarını ayınntılı bir şekilde ele alarak açıklar. Addams, *verstehen* 'den daha fazla bir şeyi amaçlar; o, çağdaş feminist kuramcıların araştırma için gerekli gördükleri şeyleri yerleştirmeyi amaçlar: araştırmacı ile araştırmanın denekleri arasında önemseyici bir ilişki. O, Hull House topluluğunun bir komşusu olarak kendi yaşamının içinde ortaya çıktığı biçimiyle bu pratiği, "komşuluğa dayalı ilişki" olarak adlandırdı. Addams, tüm araştırmalarında *görüş açısı* -toplumsal gerçeklikle ilgili açıklamaları dâhil olan çeşitli bireylerin bakış açılarından yorumlamak- konusunu izler.

Addams, kendi sosyoloji kuramının merkezi ilkesi olan toplumsal etiğe gereksinimi, toplumun temel örgütlenmesi, insan doğası ve toplumsal değişim hakkında bir dizi örtük önerme temelinde geliştirir. Addams, toplumu, hem maddi çıkarlar hem de etik idealleri gerçekleştirmek için bir araya gelen birey insanların çok büyük bir ağı olarak düşünür. Bu ağ, çeşitli farklı ve çözümleyici açıdan paralel olma zorunluluğu bulunmayan yapılar içinde biçim alırlar -aile, ev, komşuluk, endüstri, eğitim, savaş ve barış, yardımseverlik, rekreasyon, sanat. Onun ilgisi, bu yapıları -"kurumlar", "örgütler", "süreçler"- adlandırmak için uygun çözümleyici kategoriler kumaya yönelik değil kendisinin, bugün evrimin gerektirdiğini varsaydığı belirli ortak niteliklerin -sosyal demokrasinin nitelikleri- onların tümüne nasıl kazandırıldığını görmeye yöneliktir.

O, insanı, cisimleşmiş bir öznellik olarak yani dünyayı maddi olarak deneyimleyen bir bedende akıl ve duygu yeteneği olan bir zihin olarak anlar. Demokratik toplumsal ideal, bu cisimleşmiş öznenin bağımsız fail öznelliğinin kavranışına dayanır. Addams'ın ileri sürdüğü gibi erkek ya da kadının kendi iradesine veya dünya algısına bağlı kalmaya yönelik bu bireysel öznellik kapasitesi, toplum düşüncesi içinde çok az fark edilmiştir. O, "gerçekten kim olduklarını bilmeden insanları seven birinci tip insancıl kimseyi" eleştirir "ve kim olduklarını bilmediği insanlardan, kendilerine ait yolda gitme hakkını tümüyle reddetmelerini ve bu yolun güzelliğine ve değerine inanmalarını bekler" (Addams, 1905:425-426). Hull House deneyiminden yararlanan Addams, bir demokrasinin, öteki insanlardan "ışığı görme"lerini bekleyen insanlar tarafından kurulamayacağını, bu tür değişim taleplerinin, ötekilerin görüş açısına yönelik saygı eksikliğinde temellendiğini ileri sürer.

Dahası, o, insan öznelliğini, akıl ve duygunun bir kompleksi, özellikle şefkat duygusu olarak kavrar. Addams, etik sistemlerin toplumsal yaşamın kumcu bir özelliği olduğu görüşünü, insan doğasıyla ilgili bu anlayışa dayandırır. O, rasyonel akıl ve sempatinin bireyde bir arada varoluşu yoluyla akıl ve duygunun birlikte çalıştığını düşünür. Tüm insanlar, maddi olarak ne kadar baskı altında olurlarsa olsunlar, "yönetimsel ifadenin bazı biçimlerinin verileceğini" umarak "daha fazla şefkat sergileme"yi arzu ederler, "bir arkadaşa iyilik etmek", "kendisini daha geniş ilişkilerimize dâhil etmek için pusuya yatan [bu] iyi kalplilik"in ifadesini bulmak isterler (Addams, 1907:2-3). Addams, bu arzuyu, Fransızların "inkar edilmeyecek olan şefkatli davranışa

yönelik dürtüleri belirtmek için kullandıkları *l'imperieuse bonte* [mutlak iyi] deyimimle kastettikleri şey olarak betimler (1907:21). İnsanların sosyalliği arzu ettikleri şeklindeki fikir, Simmel, Mead, W. L. Thomas ve Park'ın kuramlannda oldukça geliştirilmiştir. Ancak bu arzunun, ötekilerle doğru veya etik olmayı aktif olarak amaçlayan bedenleşmiş bir kişiyi kapsayacak şekilde genişletilmesi, Addams'ın özgün katkısıdır.

İnsan, her zaman evrilen veya değişen bir toplumda bulunur ancak bu değişim süreci, zihnin kolektif kullanımı yoluyla insanların denetlemeleri gereken bir süreçtir. Değişim, toplumun tüm parçalarında aynı hızda ilerlemek zorunda değildir; birçok toplumsal sorun, değişimin bir parçadaki oranı ve tipi ile diğer bir parçadaki oranı ve tipi arasındaki ayrışmanın sonucudur -Addams'ın ve diğer Chicago kadınlarının "gecikmişlik" olarak söz ettikleri bir ayrışma. Addams, endüstriyel değişimin, günümüzde yaşamın diğer alanlarında düzenlemeleri zorunlu hale getirdiğini düşündüğü halde o, maddi temelin her zaman değişimin hızı ve doğrultusunu belirlediğini düşünür. Tersine o, maddiliği ve fikirleri karşılıklı olarak birbirine bağımlı görür; etik sistemlerin, üretimin toplumsal ilişkileriyle uyuşmaları gerekir ancak onlar, bu ilişkilerin biçimlerini belirleyecektir. O, toplumsal gerilimleri sınıf çatışmasından daha çok henüz uyuma kavuşturmadıkları değişim sürecine kapılan insanlar açısından açıklar.

Addams kendisini, tarihin, insanların yeni ilişki araçlarını keşfetme yoluyla demokratik toplumsal etiği fark ettikleri bir anında bulur.

> [B]iz... sadece, tüm insanların esenliğini arzu eden bir duygu olarak veya tüm insanlann özsel onuruna ve eşitliğine inanan bir öğreti olarak değil aynı zamanda inancın bir sınamşı kadar yaşamın bir kuralını sağlayan şey olarak Demokrasi kavrayışına kavuşuruz... Toplumsal ahlaka ilgi gerektiren bir çağda bireysel ahlakı elde etmek, zaman toplumsal düzenlemeyi gerektirdiğinde kişisel çabanın sonuçlarıyla gururlanmak, durumu kavrayabilmekten tamamen uzaktır.
>
> (Addams, 1902/1907:2-3,6)

Demokratik bir toplumsal etik, bir kimsenin kendi deneyiminde açığa çıkan toplumsal olgulara dayanacak; (1) hiçbir "insan grubu diğerinden çok daha az önemli değildir, onlara ait olan yaşamın değerli bir yanı, ötekiler için feda edilmelidir" (Addams, 1902/1907:124); (2) tüm insanlar, basitçe bazı elitlerin umutları içinde bulunmak yerine kendileri aktif olarak umut eden, planlayan, katılan, düşünen aktif failler olabilir; (3) aktif failler olarak tüm insanlar, insanlık içinde evrilen şefkat gösterme zorunluluğunu hayata geçirme fırsatlarını ararlar ve (4) demokratik toplumsal birliğin tüm üyelerinin kişisel güvenliği, her birinin kişisel güvenliğine bağlıdır.

Addams'ın sosyoloji kuramının çoğu, demokrasinin, arada bir seçimlerde yürürlüğe konulan siyasal bir öğretiden tüm insan etkileşimleri hakkında bilgi veren toplumsal bir öğretiye nasıl dönüşeceğini çözümlemeye ayrıldı. Bir sorun, Addams'm her şeyden çok, "birleştirme gücünün keşfi"nin karakterize ettiğini düşündüğü, insanların, maddi üretimin örgütlenişiyle uyuşmayan veya ona uygun olmayan gecikmiş etiğe sadık kalmalarıdır (1895:183).

Bireyciliğin gecikmiş etiği, işçileri uzmanlaşmaya zorlayan ve onlarla örgütsel denetimi paylaşmayı reddeden mülk sahiplerinin üretim süreçleri üzerinde mutlak denetim sürdünne ısrarlarında kendisini gösterir. Fabrika sahiplerinin kurumsallaştırdığı "işbölümü", işçileri işlerinde ortak ve paylaşılan bir ilgiden "yoksun bırakır" ve geride yalnızca "birbirine bağımlılığın mekanik gerçekliğini" bırakır (Addams,

1902/1907:211). Bu yabancılaşmanın üstesinden sadece, işçilerin üretimin örgütlenmesine katılmalarına olanak tanıyan endüstriyel bir demokrasiyle gelinebilir.

Ev ve aile içinde aile talebiyle ilgili gecikmiş etik, kadınları, ailelerinin ve yakın arkadaş çevrelerinin gereksinimleri karşılandığı sürece ailelerinden yardım aldıkları zaman bile kendilerinin etik olarak yeterli olduklarını düşünmeye yönelterek onların daha geniş topluma yönelik etik sorumluluk anlayışını sınırlandırır. Addams'ın kadınların oy hakkına yönelik argümanları, herhangi bir doğal hak iddiasına değil (onun evrilen bir insan doğasını değil sabit bir insan doğasını varsaydığını düşündüğü bir iddia) yeni görevler getiren ve yeni bir etik gerektiren toplumun örgütlenmesindeki değişimler konusundaki kendi anlayışına dayanır. Onun çağının baskın gerçeği - büyüklükte artış ve insan ilişkilerinin karmaşıklığı- kadınların aile talebinin dar sınırları içinde yaşayamayacağına işaret ediyordu. Aslında eğer onlar bu yeni dünyada kendi ailelerinin bakımıyla meşgul oldularsa, artık geri dönülemez bir şekidle bağlı oldukları tüm topluluğun refahı için sorumluluk almak anlamına gelen toplumsal bir etiği kabul etmeleri gerekirdi.

Toplumsal etiği yerleştirmede ikinci sorun, bu pratiğin, ötekinin görüş açısını kabul etmeye yönelik bir yeteneğe dayanmasıdır. Addams'ın kendi toplumsal kuramını sunmak için kullandığı anlatılarda yinelenen bir tema, bakış açılarının çatışmasıdır: seçkin bir sınıfın, fakirlerin gerçek ve değerli etiğini anlamayı başaramamaları, çokça bakış açısının olduğu dünyayı anlayan genel bir etiğin olmayışı, "örgütlü" yardımseverlik ile komşuluktaki gibi yardım arasındaki farklılık.

> Fakir insanların komşuluğunu ele alalım ve yardım ziyaretçilerinin ölçütleriyle onların etik ölçütlerini test edelim.... Bir çırpıda görünen en çarpıcı uyumsuzluk, bağışın, bir fakir komşusu tarafından duygusal bir şefkatle yapılması ile bağışın, yardım alana yardım ziyaretçisi tarafından dikkatli bir ilgi ile yapılması arasındaki farklılıktır. Komşuluk zihni, bir çırpıda sadece, yöntemin farklılığıyla değil aynı zamanda iki etik ölçütün mutlak çatışmasıyla da yüz yüze gelir.
>
> (Addams, 1902/1907:20-2)

Addams, endüstrileşmenin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak demokratik toplumsal bir etiği yerleştirmeye yönelik üç strateji önerir. Birincisi, eğer eğitim sistemi Devvey'in (Hull House'un sık sık ziyaretçisi) önerdiği çizgide "çocuğun kendi toplumsal deneyimine değer verecek" şekilde yenilenirse toplumsal talebin meşruluğu formel eğitim yoluyla insanlara öğretilebilir (Addams, 1902/1907:180). Ancak okullar çoğu zaman bu "bağlantılılık" ilkesini öğretmeyi başaramaz çünkü "işbölümüne yönelik aynı eğilim, araştırmacılıkta aşırı uzmanlaşma da üretmiştir, bunun üzücü sonucu... araştırmacının... kendisinin aynı hastalıktan muzdarip olduğu için iyileşme ve teselli sağlayamamasıdır" (Addams, 1902/1907:206).

İkinci olarak, insanlar, demokrasiyi bir ilişki kurma biçimi olarak, toplumsal etkileşimin sabit ve değişen deneyimleri aracılığıyla öğrenirler; insanlar, birlikte çalışarak birlikte çalışmayı öğrenirler. İnsanlar, "ahlak teoremlerinin öğretilmesi yoluyla olduğundan daha fazla toplumsal duyguların doğrudan ifadesi yoluyla ve pratik alışkanlıkların geliştirilmesi yoluyla" eski alışkanlıklarını değiştirebilirler ve toplumsal etkileşim yoluyla yeni normlar ve duyarlılıklar geliştirebilirler (Addams, 1907:8). Addams'a göre, Hull House, sendikalar, iş uyuşmazlıklarının çözümünde uygulanan tahkim usulü, toplumsal kulüpler, tartışmalar düzenleyen demekler, seçimler, hükümet

komiteleri ve komşuluk örgütlerinin tümü toplumsal duyguların doğrudan ifadesinin ve toplumsal etkileşimin pratik alışkanlıklarının geliştirilmesinin yollarıdır.

Addams'ın değişimin meydana geldiğini düşündüğü üçüncü biçim, bireylerin "hafıza"larındadır -veya başkalarıyla paylaşılan ve onlara tekrar anlatılan düşünceler. Addams, *Kadınların Hafızalarının Uzun Yolu'*nda *(The Long Road of Woman's Memory)* (1916), hafızanın iki farklı ancak çoğu kez birbirini tamamlayıcı biçimde kullanıldığını ileri sürerek kadınların hafızalarının veya bireysel öznelliğin, toplumsal değişim ile bağlantısını kurar: "birey için yaşamı yorumlama ve yatıştırma"ya yönelik ve "toplumsal yeniden düzenleme içinde seçici bir faillik" olarak (Addams, 1916:xi). İnsanlar çoğu kez, kendi yaşamlarının olaylarını, onları göreneklere karşı tepki göstermeye veya tarihsel değişim içindeki rollerini yeniden yorumlamaya yönelten biçimlerde hatırlar böylece kendi bağıntılılıklarını tecrübe ederler. *Kadınların Hafızalarının Uzun Yolu*, Addams'ın en ikna edici vaka tarihçelerinin bazılarını kapsar. Addams, bu tarihçeler yoluyla hafızanın, insanların, yaşamlarını şekillendiren büyük kişisel olmayan güçlerle tekrar birlik içinde bulunmalarının aracı olan bir tür bilinç-yükseltici olabileceğini ve bu yeniden birlik içinde bulunmanın toplumsal değişimin yolunu açtığını ileri sürer.)

Chicago Kadınlar Okulu

Addams'ın temel inancı -toplumun bireysel değil kolektif eyleme gereksinim duyduğu- "Chicago kadınlar okulu" dediğimiz çevrenin ilişkileri, çalışmaları ve sosyolojisinde açıkça görülebilir": diğerleri arasında Edith ve Grace Abbott, Sophonisba Breckinridge, Florence Kelley, Frances Kellor, Julia Lathrop, Annie Marion MacLean, Virginia Robinson, Anna Garlin Spencer, Jessie Taft ve Marion Talbot. Gordon'un (1994) belgelediği gibi bu kadınları, kabile ve akraba benzeri görmek mümkündür ancak bu kadınlar ağının, hem Gordon (1994:70) hem de Costin'in (1983:100) alıntıladığı gibi Yüksek Yargıç Felix Frankfurter'in "evrende [kendi] benliklerinin payına düşene yönelik nadir bir ilgisizlik ve kayıtsızlık derecesi" olarak betimlediği şeye sahip olduğunu düşünmek de mümkündür. Bu kadınların sosyologlar olarak geri kazanımlan, henüz sadece kısmi bir düzeydedir (Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1998; Timming, 2004).

Dört başlıca önerme, onların sosyoloji kuramının çerçevesini oluşturur. Birincisi olan modem toplumun temel örgütsel ilkesi, insanlar ile içinde onların biraraya geldikleri yapıların birbirine bağımlılığıdır. Bir kimse, endüstri, aile, komşuluk, eğitim, rekreasyon, belediye yönetimi ve diğerlerini birbirinden ayrı çözümleyemez. Her kişi ve etkinlik potansiyel olarak diğer her biriyle ilişkilidir. Meydana gelen her şey potansiyel olarak kadınların yaşamlarını etkiler ve kadınların daha büyük güç kullanmanın yollarını bulmaları gerekir. İkincisi, insanların, çevreyi şekillendirmek ve gelecekteki insani gelişimi yönlendirmek için kolektif olarak eyleme geçmeleri gerektiği önermesidir ve insanı, eylemli bir fail olarak anlamaya yönelir. Dünya, bazı görünmez yasaların hareketleriyle değil erkekler ve kadınların çabaları aracılığıyla evrilmektedir. Şimdiye kadar koordine edilmeyen bu çabalar artık kolektif istencin hayata geçmesinin bir aracı olarak insanların, demek biçimleri içinde ve devlet politikalarının formülasyonu içinde yaratıcı hale gelmelerini gerektirir. Üçüncüsü, değişimden ve değişimi denetlemedeki başarısızlıklardan en fazla etkilenen gruplar, toplumsal olarak

haklarından mahrum edilmiş olanlardır: kadınlar, çocuklar, yaşlı yoksullar, göçmenler, Afrikalı Amerikalılar ve işçi sınıfından ve genel olarak yoksul insanlar. Bu önerme, tüm insanların toplumun mallarını adil olarak paylaşmayı hak ettikleri şeklinde "eşitlik"le ilgili temel bir eleştirel konumu yansıtır. Dördüncüsü, toplum bilimcinin rolü, toplumsal koşullar hakkında olgular, demeklere yönelik planlar ve devlet politikalarına yönelik önermeler sunarak insanlara anlama ve eylem araçlarını sağlamaktır. Chicago kadınları, araştırma yapmanın yanında Kent Birliği, Ulusal Tüketiciler Birliği, Renkli İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik, Ulusal Kadınlar Kulüpleri Federasyonu, Üniversite Mezunu Kızlar Birliği (daha sonra Amerikan Üniversite Kadınları Birliği oldu) ve toplumsal düzeltime yönelik diğer demekler.

Muhtemelen, onlar, bu toplum görüşü içinde birbirini etkiledikleri için, kesinlikle, felsefi pragmatist oldukları için onların sosyoloji kuramları, tipik olarak yöntembilim olarak ifade edilen epistemolojik konular üzerinde odaklanmaya başladı. Onların büyük sosyolojik yeniliklerinden biri, bir sorunu araştırmak ve tanıtmak için tasarladıkları yöntemlerdir -aslında onlar, çoğu insanın sorgulamaksızın kaçınılmaz olarak kabul ettiği toplumsal durumları ele almaları ve onların, toplumsal denetim, toplumsal iyileştirme ve toplumsal elemeye tabi olarak yeniden tanımlamaları anlamında "toplumsal sorunlar"ı icat edenlerdi. Sorgulanmaksızm kabul edileni toplumsal bir sorun olarak sunan bu kadınlar, hem birincil hem de ikincil niceliksel ve niteliksel veri kaynaklarını kullanarak kendi kanıtlarını keşfetmek ve bildirmek için bir dizi teknik icat ettiler -kişisel ve tarihsel belgeler, istatistiksel tablolar, demografik özelliklerin haritaları, mülakatlar, kilit bilgi kaynaklan, katılımcı göüşmeler ve fotoğraflar. Edith Abbott'un *Endüstride Kadın (Women in Industry)* (1910) ve *Chicago'nun Meskenleri (The Tenements of Chicago)* (1936/1970), Sophonisba Breckinridge'in *Yaşlılar İçin Yeni Evler'*i *(New Homes for Old)* (1921/1971), Frances Kellor'un *İş Dışında' (Out ofWork)* (1905/1915) ve Florence Kelley'nin genel yönetiminde derlenen *Hull-House Haritaları ve Belgeleri* (*Hull-House Maps and Papers)* (1895), birden çok araştımıa stratejinsin kullanılışının iyi örnekleridir. Sosyolojik katılımcı gözlem raporunun ilk yayınlanmış raporu muhtemelen. Mayıs 1899'da *The American Journal of Sociology'*de Annie Marion MacLean'in, Chicago kadınlarının yöntembilime gösterdikleri önemi, onların ampirik veriler üzerindeki vurgusu, onların toplumsal değişimi teşvik etmeye bağlılıkları ve onların düşünürler ve araştırmacılar olarak bağlantılılıklarını gösteren "Bölüm Depolarında İki Hafta"sıdır. MacLean, bu araştırmayı, kadınlar ve çocuklara yönelik çalışma koşullarının iyileştirilmesi için tüketicilerin kendi güçlerini kullanmalarını sağlamaya yönelik erken bir çaba olarak "üniversite mezunu kızlar tarafından örgütlenen" yeni Illinois Tüketiciler Birliği'nin bir parçası olarak yürüttü. Mclean kendi amacını şöyle ortaya koyar:

> Kentteki geniş depolarda kadınlarla ve çocuklarla ilgili çalışmaların adamakıllı araştırılmasının gerekliliği açıktı ve birçok zorluk vardı. Sadece içeriden öğrenilebilecek bazı şeyleri saptayacak bir görüşe sahip olarak... [bjirileri. satıcı kadının yaşamının zorluklarına katlanmak istediyse değerli enformasyonu elde edilebileceği ve kişisel deneyimden yola çıkarak gözlenen koşullar hakkında yargıda bulunabileceği belirgindi. [Bu] benim, tatil meşguliyetinin telaşı boyunca iki haftalığına tezgâhtarlar arasına katılmama neden oldu.
>
> (MacLean, 1899:721-722)

Kolektif eylemle ilgili en gözüpek keşifler, 1887'de hem Engels'in *1844 Yılında İngiltere'de İşçi Sınıfının Koşullun'm (The Conditions of the Working Class in England in 1844*) hem de kendisine ait dikkate değer bir çalışma olan "Hayırsever Çalışma İçin Kuramsal Hazırlık Gereksinimi"ni yayınlayan Florance Kelley (1859-1932) tarafından yapılmış olabilir. Kelly'nin önerdiği kuramsal hazırlık, Mancist kuramın hayırseverliğe uygulanışıdır. Kelly, ilk defa Üniversite Mezunu Kızlar Birliği'nin New York'taki bir toplantısında sunduğu bu denemede, ne kadar mükemmel tasarlanmış olursa olsun tüm burjuva hayırseverliğinin, gerçekte, sadece, geçici bir çare, refahın gerçek yaratıcıları olan işçi sınıfına onlardan alınan şeylerden birini geri verme olduğunu ileri sürer. O, hayırseverliğin burjuva ve proleter olmak üzere iki farklı türüne yol açan "toplumun çatışan iki sınıfa ayrılması"nı betimleyerek, sınıf çatışmasının mutlak açıklamasını sunar.

> Hangi biçimi alırsa alsın buıjuva hayırseverliğimiz, gerçekte, bütün sistemimizin sistematik olarak işçileri mahrum bıraktığı şeyin sadece çok azını onlara geri vererek bu sistemi biraz daha uzun bir süre ayakta tutma çabasıdır.... Tüm değerleri üretenler işçilerdir ancak onların ürettiklerinin aslan payı aslanlara -kapitalist sınıf- düşer....
> [B]ir bütün olarak kapitalist sınıf için tüm hayırsever çaba, kendini-korumaya yönelik bir geri verme uğraşısıdır.
>
> (Kelley, 1887/1986:94)

Hull House'da çalışmaya koyulan Kelly, 1893 Illinois Fabrika ve İşyeri Denetimi Yasası reformu gereğince Fabrikaların Baş Denetçisi oldu. O, sonraki yönetici tarafından çok etkin bir uygulama için görevinden alınana kadar Illinois Yüksek Mahkemesinin onu tümüyle hayata geçirmek için savaştı. Onun reform yasasındaki bu ve başka çabaları çözümlemesi, *Yasama Aracılığıyla Bazı Etik Kazanımlar* da (*Some Ethical Gains through Legislation)* (1905/1969) sunulmaktadır.

Devlet politikaları açısından bir anlık yenik düşen Kelly, dikkatini, endsiitriyel örgüt içinde değişimlere yol açan gönüllü demeklere yöneltti. O, 1899'un sonunda *The American Journal of Sociology'*de "Tüketiciler Birliğinin Amaç ve İlkeleri"ni yayınladı. Kelly burada yeni bir toplumsal kategori olan "tüketiciler"in bilinçli olmasına çabaladı. O, devletin düzeltmek istemediği veya düzeltmeye gücünün yetmediği sermaye ile emek arasındaki dengeyi düzeltmek için tüketicileri bilinçli bir toplumsal küme olmaya çağıracaktı.

Devlet politikaları açısından bir anlık yenik düşen Kelly, dikkatini, endsütriyel örgüt içinde değişimlere yol açan gönüllü demeklere yöneltti. O, 1899'un sonunda *The American Journal of Sociology'*de "Tüketiciler Birliğinin Amaç ve îlkeleri"ni yayınladı. Kelly burada yeni bir toplumsal kategori olan "tüketiciler"in bilinçli olmasına çabaladı. O, devletin düzeltmek istemediği veya düzeltmeye gücünün yetmediği sermaye ile emek arasındaki dengeyi düzeltmek için tüketicileri bilinçli bir toplumsal küme olmaya çağıracaktı.

> [Pjaranın kullanımıyla ilgili olarak yaşamımız boyunca seçim yapmaktayız veya bizim için seçim yapılmaktadır.... Biz bu seçimleri yaptıkça ne kadar bilinçsiz olursa olsun bizim satın aldıklarımızı üretmek için hemcinslerimizin zamanlarını nasıl harcayacaklarına karar vermelerine yardımcı oluruz.... Oy verme ayrıcalığına sahip olanlarımız, yılda bir veya iki kez yardımcı olabilir.... Ancak hepimiz, her zaman harcamalarımızla hangi endüstrilerin, hangi koşullarda hayatta kalacağına karar vermekteyiz. Genel olarak ifade edersek Ulusal Tüketiciler Birliği'nin amacı, bu

karan ahlakileştirmek, hepimizin bilginin ışığında karar vermesine olanak veren uygun bilgiyi toplamak ve oluşturmak ve bilince hitap etmek ve böylece doğru karar verilmesini sağlamaktır.

(Kelley, 1899:289-290)

Chicago kadınlarının sosyolojisinin temel ilkelerinin tümü şu açıklamada bulunmaktadır: toplum bilimi, değişim adına çalışmalıdır; kadınları da içeren oy verme hakkı hâlâ tanınmayan tüm vatandaşlar yine de ülkenin refahından ahlaki olarak sorumludur; her eylem bir kişiyi diğer insanlara bağlar; bugün etkili kişisel erdemin demekler aracılığıyla oluşturulması gerekir çünkü insanlar sadece demeklerde bireysel eylemlerini gerçekten "doğru" yani hem demokratik hem de etkili- hale getirmek için bilgi ve güç edinebilir.

Anna Julia Cooper (1859-1964) ve Ida Wells-Barnett (1862-1931)

Anna Julia Cooper ve Ida Wells-Bamett, Gilman, Addams ve önceki kısımda tartışılan birçok Chicagolu kadın sosyologla aynı kuşaktan olan Afrikalı Amerikalı kadınlardı. Onların fikirleri, çağdaş feminist sosyologlar tarafından (Broschart, 1991b; P. Collins, 1990; Deegan, 1991) ve feminizmden etkilenen sosyologlar ve diğerleri (Lemert, 1995,1999; Lemert ve Bhan, 1998; May, 2004) tarafından klasik sosyoloji kuramına dâhil edildi. Ne Cooper ne de Wells-Bamctt kendisini bir sosyolog olarak tanımlamadığı halde bu gerçek, onların kendilerinin sosyoloji gibi bir tasarımdan entelektüel olarak yabancılaşmalarından daha fazla ırkçılık ve cinsiyetçiliğin bileşiminin, onların sosyoloji topluluğuna aktif katılımlarına oluşturduğu büyük engelleri yansıtır. Wells-Bamett, linçle ilgili ampirik araştırması olan *Kızıl Bir Kayıt'* ı, sosyolojik bakış açısına yönelik bir iddiayla başlatır:

Amerikan sosyoloji öğrencisi, 1894 yılma, [son] on yıl boyunca büyüyen anarşi ve hukuk dişilik sistemine toplumun belirgin bir farkına varışının damga vurduğunu görecektir.

(Wclls-Barnett, 1894/1969:7)

Cooper, en çok bilinen kitabı olan *Güneyden Bir Ses'te (A Voice /rom the South)* (1892) Comte ve Spencer'ı tartışır ve toplumsal örgütlenmeyle ilgili en genel ilkesini sosyolojik bir ilke olarak ortaya koyar:

Çatışan kuvvetler arasında bastırma değil dengenin, doğal ahengin, sürekli ilerlemenin ve evrensel özgürlüğün koşulu olduğu şeklindeki bu... yasa, madde dünyasında olduğu gibi sosyolojide de geçerlidir.

(Cooper, 1892/1969:160)

Cooper ve Wells-Bamctt'in her ikisi, "toplumun ve toplumsal ilişkilerin sistematik bilincini" geliştirmek için Afrikalı Amerikalı kadınlar olarak yaşanmış deneyimlerinden bilinçli olarak yararlanırlar. Bu kadınlar bu şekilde, renkli kadınların ilgilerine dayanan feminist bir sosyoloji kuramının gelişimine öncülük ederler.

Ida Wells-Bamett, öncelikle, toplumla ilgili kuramı araştırmasında örtük olan bir araştırmacıydı. Bu araştırma, sosyolojiktir ve yaratıcıdır. Ayrıca bu araştırma,

ANNA JULİA COOPER &. IDA WELLS-BARNETT

Kısa Yaşam Öyküsü

ANNA JULİA HAYWARD COOPER, bir köle olarak 1859'da Kuzey Carolina, Raleigh'de köle bir annenin ve aynı zamanda babası olarak kabul ettiği bir efendinin çocuğu olarak doğdu. 1863'de özgürlük Bildirgesi'yle kölelikten azat edilen ve açıkça olağanüstü entelektüel yeteneği olan Cooper, ırkçılık, ciısiyetçilik ve tüm yaşantısı boyunca eğitim sürdürmek için sınırlı gelirle mücadele etti. O, dokuz yaşında. Afrikalı Amerikalılara yönelik özgürleşmiş köleler için bir Piskoposluk okulu olan St. Augustine's Normal and Collegiate Institute'de bir "öğrcnci-öğretmen" olarak çalışıyordu, kendisi oradaki az sayıda kız öğlenciden biriydi. Özel ders veren bir öğrenci olarak 1880'lerde Oberlin College'de -Oblerlin, siyahları kabul eden birkaç beyaz okulundan biriydi- kendi ücretlerini karşıladı, oradan 1884'te lisans ve 1887'de onur derecesiyle mastır diploması aldı. Tüm yaşantısında kendisini öğretmen olarak ayakta tutan Cooper, Washington. D.C. okul sisteminde kırk yıl öğretmenlik yaptı, orada 1901 'den 1906'ya kadar M Street Lisesi'nin (sonradan Dunbar Lisesi) müdürü, okulun tarihinde ikinci siyah kadın müdür olarak çalıştı. O, bu zeminde öğrencilerin ve kendisinin adına ırkçılıkla aktif olarak savaştı, çok geniş alanda ders verdi ve 1892'de, kendisinin sosyolojik görüşlerinin birincil açıklaması olan *Güneyden Bir Ses: Güneyden Siyah Bir Kadından 'ı (A Voieefrom the South by a Black Woman from tlıe South)* yayınladı. Yaz tatillerinde ve çeşitli izinlerde Columbia Ünıversitesi'nde ve Paris'te Sorbonne'da araştırma yapan Cooper. Sorbonne'da doktora derecesi için çalışmalarını tamamlayarak 1925'de 65 yaşında tezini savundu ve diplomasını aldı. Onun doktora tezi *Kölelik ve Fransız Devrimcileri 1788-1805* (*Slavery and the French Revolutionists 1788-1805)* Fransızca yazılmıştı (onun dil öğrenmeye kabiliyeti vardı) ve İngilizcede ancak 1988'den sonra mevcut oldu. Cooper'ı hem Birleşik Devletler'de hem de küresel düzeyde önemli bir ırk ve toplum kuramcısı olarak gösteren bu iki çalışma buradaki tartışmamızın temelini oluşturur.

IDA VVELLS-BARNETT. Mississippi. Holly Springs'de 1862'de köle anne-babanın çocuğu olarak doğdu. Bir öğretmen olarak 1878'den 1883'e kadar yetim kalan kardeşlerine destek olduktan sonra 1883'de Memphis'e hareket etti, orada hem Fiske hem de LeMoyne İnstitute'de araştırmalar yaptı. Afrikalı Amerikalılar ve kadın hakları adına yaşam boyu bir aktivist olan Wells-Barnett. öncelikle bir gazeteci olarak çalıştı, 1883'teki linçe karşı, bu korkunç ırkçı terörizm pratiğiyle ilgili ayrıntılı ampirik bir araştırmayı ortaya koyan bir dizi yayınla birlikte tek-kadın kampanyasını başlattı. Kampanya, ulusal ve uluslararası bir protestoya yol açtı. Kendisinin yetişkin yaşantısının çoğunu Chicago'da geçiren Wells-Barnett, Jane Addams, Hull House ve bu kurumun aktivist toplum bilimi çalışmalarını iyi biliyordu (Wells-Bamett, 1970). Bu dönemin kadınlar kulübü hareketinde önde gelen bir şahsiyet olan Renkli Kadınların Ulusal Birliği, Ulusal Afro-Amerikan Konsey ve Renkli İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik'ın kurulmasına yardımcı oldu. Onun linç üzerine yazıları, 1969'da tek bir ciltte, *Linçler Üzerine'de (On Lynchings)* (1894/1969) toplandı.

1890'larda Birleşik Devletler'in güneyinde yaygın hale gelen Afrikalı Amerikalıların linç edilişini betimlemek için ve bu gelişmenin nedenlerini çözümlemek için istatistik, mülakat ve ikincil açıklamaları kullanır. Wells-Barnett'in yöntemi, baskıcıların kendi raporlarını temel kaynak olarak kullanan ikincil veri çözümlemesinin çığır açıcı benimsenişidir. O, kendi araştırmasının saptırıldığı suçlamasından kendisini korumaya yönelik bir çaba içinde kendi çözümlemesini linçlerle ilgili beyazların gazetelerinin haberlerine dayandırır. O, daha sonra bu haberlerin temelinde yatan egemenlik ve baskı temalarının "yapısını söker".

Bunun tersine Cooper, açıkça kuramsal çalışma ile uğraşır. O, toplumsal yaşamın örüntülerini betimlemeyi ve kendisini kuram oluşturma çalışması içinde konumlandırmayı amaçlar. Cooper'ın toplumsal örgütlenme kuramı, Wells-Bamett'ten daha kapsamlı gelişmiş olmasına karşın o da baskıcının kendi metinlerini -istatistikler, popüler edebiyat ve tarihsel kayıtlar- kilit bir veri tabam olarak kullanır.

Hem Cooper'ın hem de Wells-Bamett'in toplum kuramı açısından iktidar, toplumsal yaşamın temel ilişkisidir. Onların anlayışına göre, iktidar, manipülasyondan vasıfsız fiziksel baskıya kadar çeşitlilik gösterir ve bu iktidar kaynakları, zorlama, maddi avantaj, ideoloji, etkileşimsel normlar, iletişim ve saf tutku olan egemen olma istencini içerir.

Cooper ve Wells-Bamett, bu iktidar kuramını, ırk ilişkileriyle ilgili anlayışlarına dayandırır. Cooper şöyle yazar:

> Siyah kölelik, sadece, iktidann kötüye kullanımı üzerine inşa edilen bir kurumdu. Her haliyle, barbar ve dar görüşlü politikalar tarafından yaratılan ve şiddet tarafından sürdürülen .... [Kjölelik, bahane olmadan ve mazeret olmadan uygulanmıştır. Ve sadece en güçlü olanların hukuku adına.
>
> (Cooper. 1925/1988:131)

Wells-Barnett, daha somut ve gazeteci üslubuyla linç hakkında şunu söyleyecekti; "Durumu ne kadar araştırdıysam o kadar ikna olduğum şey şudur; Güneyli, Zencinin artık kendi oyuncağı, hizmetçisi ve gelir kaynağı olmamasına kırgınlığının asla üstesinden gelememiştir" (Wells-Bamett, 1970:10). Böylece ırk, her iki kadının toplum kuramlarının merkezindedir; Batı tarihinde ve çağdaş Amerikan toplumunda beyazlar ile siyahlar arasındaki iktidar ilişkileri, onların egemenlik ve tabakalaşma praradigmalarını oluşturur. Egemenlik, eşitsizlik ve adaletsizliğin yapısal olarak modem toplumda yaygın olduğu vurgusu açısından Cooper ve Wells-Bamett, kendi dönemlerinin kadın sosyologlarından ayrılır, onların tümü hatta radikal feminist Gilman bile evrim ve ilerlemeyle ilgili temalarda egemenlik konusunu bulanıklaştırır.

Cooper ve Wells-Barnett, ırk ilişkilerini baskı ve tabakalaşma konusunda bir mercek olarak kullanarak tabakalaşmanın öteki toplumsal pratiklerini keşfederler. Cooper, beyaz kadınlar ile erkekler ve Afrikalı Amerikalı kadınlar ile erkekler arasındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini çözümler (1892/1969:9-149). Ayrıca o, kendisinin toplumdaki cisimleşmiş deneyimi aracılığıyla ırk ile toplumsal cinsiyetin karmaşık etkileşimini keşfeder. O, trenle seyahat ederken eski bir tren istasyonuna vardığı ve tuvalet aradığı anı çözümler: "Birinin üzerinde 'Hanımlar İçin', ötekinin üzerinde 'Renkli İnsanlar İçin' yazısı asılı olan iki küçük köhne oda görüyorum ancak hangi taraftaki kapıdan gireceğimi merak ediyorum" (1892/1969:96). Daha genel olarak o,

şöyle yazar; "Bugün renkli kadınlar... benzersiz bir konumda bulunmaktadır.... O, hem kadın sorunu hem de ırk sorunuyla karşılaşmaktadır ve henüz her ikisinde de bilinmeyen ve kabul edilmeyen bir etmendir" (1892/1969:134).

Wells-Bamett, ırk ile toplumsal cinsiyetin çok daha tartışmalı ilişkisini irdeleyerek bu konuların cinsellik etrafında birbiriyle etkileşimini keşfeder. O, beyaz toplumun sağladığı, siyah insanları linç etmeye yönelik mantığı, kurbanın beyaz bir kadına tecavüz ettiği şeklindeki efsaneyi yıkar. O, Güneyde toplumsal ilişkilerin normal bir parçası olarak beyaz kadınlar ile siyah erkekler arasındaki duygusal/cinsel çekiciliğe ve beyaz erkeklerin siyah kadınlara çekiciliğine ilişkin örnek olay araştırmaları yapar. Önceki, meydana geldiğinde tecavüz olarak etiketlenme ve linçe yol açma ihtimali olacak kadar büyük bir tabudur. Sonrakine göz yumulur ve o, hor görülmez, böyle bir durum, siyah kadın ne kadar direniş göstermiş olursa olsun, "ırkın birçok perdelemesi"yle sonuçlanmıştır. Wells-Bamett'in Memphis gazetesi yakılmış ve 1890'larda bu konuyu açtığı için onun yaşamı tehdit edilmiştir.

Her iki kadın, toplumsal eşitsizlik temasını sınıf ilişkilerine de genişletti. Cooper, modem toplumda kapitalistler ile emek (onun terimleri) arasındaki ilişkiyi, hem kentsel hem de kırsal Amerika'da sınıf ve ırkın birbirine eklenmesini, Afrikalı Amerikalı nüfus içindeki ekonomik ve statü ayrımlarını, eğitimli kadınların çevrelerinde sınıf ve ırkın etkileşimini, Karayip toplumlarında örtük tabakalaşmayı ve Afrikalı Amerikalı kadınlar arasındaki statü farklılaşmasını betimler. Wells-Bamett, kendi döneminin kadınlar kulübü hareketindeki ve kendisinin anti linç kampanyasının bir parçası olarak ziyaret ettiği Büyük Britanya'da toplumsal sınıf gerilimlerinin izini sürer. O, aynı zamanda linçin bazı sorunlarını sınıt7ırkın bağlantı noktasında konumlandırır: "Linç, servet ve mülkiyet kazanan Zencileri bertaraf etmekti ve böylece 'kötü zencilerini baskı altında tutmaktı'" (Wells-Bamett, 1970:64). Son olarak her iki kadının anlayışına göre, egemenlik, eşitsizlik ve ırk çatışması sadece, Batının çeşitli ulus-devletlerindeki sorunlar değil kapitalizmin "küresel düzen"i içindeki bir süreçtir. Wells-Bamett, Britanya İmparatorluğu'nun en parlak döneminde Britanya'daki Hintlilerin durumunu tartışır. Copper'ın doktora tezi (1925/1988), onsekizinci yüzyıl kapitalist ekonomileri için bir ekonomik "kaynak" olarak siyah köleliği ile beyaz, burjuva devrimcilerin demokratik tutkuları arasındaki çelişki üzerinde odaklanır. Kölelik, Fransız (ve tahminen Amerikan) Devrimi'nin demokratik devrimci iddialarının yanlış olduğunu göstermiş ve bu devrimlerde beyaz alt -ve işçi- sınıf tutkularının yenilgisiyle sonuçlanmıştır.

Cooper, egemenlik ve eşitsizliğin bu sistematik kavranışından hareketle hem bir toplumsal örgütlenme kuramı hem de kendi toplumsal eleştiri projesi için bir epistemoloji geliştirir. O, toplumu bir sistem olarak görür -ekonomi, aile, eğitim ve din gibi kurumların; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımlarından ve onların örtüşen dinamiklerinden olduğu kadar paralel dinamiklerinden kaynaklanan tabakalaşmaya dayalı gruplaşmaların ve kültürel tutkular ve temaların sistemi. O, erillik ve dişillikle ilgili kültürel temalara ve bu temaların kişilik için ve toplumsal işleyiş için sonuçlarına ciddi önem verir. Bu sistemde düzen, iki biçim alabilir. O, çağdaş dünyanın çoğunda olduğu gibi egemenlik ve baskıdan kaynaklanabilir veya o, toplumun tüm sektörleri arasında dinamik ve rekabetçi bir bağımlılık olan "denge"den kaynaklanabilir. Onun toplumun eleştirel bir değerlendirilmesi için ölçütü, onun, çatışmadan uzak olması

değil onu, dengenin mi yoksa egemenliğin mi belirlediğidir.

Cooper, epistemolojik olarak çağdaş Afrikalı-Amerikalı feminizmi yansıtan bir argüman sunar. O, bir siyah kadın olarak kendisinin özgün görüş açısından konuşma -onun en iyi bilinen iddiası- yoluyla sosyolojik çözümlemeye girer (Alexander, 1995; Giddings, 1984; Harley, 1978). '"Diğer taraf", 'orada yaşayan' bir kimse tarafından temsil edilmemiştir. Ve birçokları, 'uzun süren sıkıcı acı'nın ağırlığı ve üzüntüsünü açık gözlü ancak hâlâ sessiz olan Siyah kadından... daha duyarlı olarak... söyleyemez" (Cooper, 1892/1969:i, ii, 31). Görüş açısıyla ilgili bu iddia, Copper'ın, Wells-Bamettile paylaştığı insan doğası anlayışına dayanır; bu anlayış, "ilk insanı son maymundan ayıran en önemli şey olarak tüm insanların Şarkı Söyleme" yeteneğine sahip olmalarını vurgular, aynı zamanda "bu insanı, zeki bir biçimde, renkli bir Yunanca isim olan ve *yüzü yukarıya dönük* anlamına gelen *antropos* ile özdeşleştirir" (Cooper, 1925/1998:293) ; bu, türsel doğası, en alçaltıcı ve baskıcı koşullardan çıkan tutku vasıtasıyla yükselme olanağını kapsayan bir varlıktır.

Marianne Schnitger Weber (1870-1954)

Marianne Weber, Amerikan sosyolojisinde sadece kocasının yaşam öyküsü olan *Max Weber: Bir Yaşam Öyküsü (Max Weber: A Biography)* (1926/1975; bkz. Bölüm 8) aracılığıyla bilinmektedir. Onun oradaki kendisi hakkındaki portresi, Max Weber'in büyük yaşantısı ve şahsiyetinin gölgesinde kalan, görevine bağlı, eleştirmeyen, kendini geri planda tutan Viktoryan kadınıdır. Muhtemelen bu tasvir onu güldürürdü çünkü onun yaşamının çoğunu gizlemektedir. O. üniversite eğitimi için resmen kabul edilen Alman kadınların ilk kuşağmdandır (Roth, 1990:67). Onun çalışmaları, toplum biliminin genel alanı içindeydi. Max'ın 1897'de sinir bozukluğu ve yarı münzevi yaşama çekilmesinden sonra Marianne, evlilikteki kamusal figür haline geldi, şöhretini, feminist bir araştırmacı ve kamusal konuşmacı olarak oluşturdu. O, Fichte ve Manc'ın ilişkisi konusundaki ilk kitabını 1900'de, ilk dergi makalesi olan "Politika ve Kadınların Hareketi'ni 1901'de ve sonraki otuz beş yıl boyunca sosyoloji ve feminist konularda sekiz kitap ve düzinelerce makale yayınladı. 1918'de Alman kadınlar oy hakkı kazandı ve Marianne, 1919'da Baden parlementosunun ilk kadın üyesi oldu. Max, 1920'de öldüğünde o, Almanya'nın en güçlü feminist örgütü olan Alman Kadın Örgütleri Federasyonunun başkanıydı. Ona 1924'te Heidelberg Üniversitesi, "onun hukuk araştırması ve editörlük çalışmasının kabul edilmesiyle" hukuk alanında fahri doktorluk verdi (Kippenberg, 2005; Roth, 1990:66).

Yakın zamanlara kadar Marianne Weber'in Max'la ilgili yaşam öyküsü hariç yazılarının hiçbirinin İngilizceye çevrilmemesi sosyolojinin toplumsal cinsiyet politikasının bir parçasıdır. Feminist sosyoloji içinde yeterli bir çerçeveden çoğunlukla yoksun olan onunla ilgili kısa İngilizce tartışmalardan hareketle onun sosyolojik eserlerinin birkaç ayrıntısına göz atabiliriz (Britton, 1979; Hackett, 1976; Kandal, 1988; Roth, 1990; Scaff, 1988; J. Thomas, 1985; Tijssen, 1991; Whimster, 2005b). Onun 1919 derlemesinden ilk denemeler olan *Kadınlar ve Kadınların Sorunları Üzerine Düşünceler (.Reflections on Women and Women's Issues)* İngilizcede 1998'de mevcut oldu (bkz. Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1998 içinde Elizabeth Kirchen'in çevirisi). Bu

malzemelere bakarak onun, Simmel, Max Weber, Marx ve Engels ve bu bölümde daha önce tartıştığımız Charlotte Perkins Gilman gibi feminist yazarların kuramlarından yararlanan ve onlara eleştirel olarak cevap veren feminist bir toplum kuramcısı olarak yazdığını görebiliriz.

Marianne Weber'in toplum kuramı, toplumun temel örgütlenişiyle ilgili anlayışı, insan anlayışında temellendirir ve bunların ikisi de onun kendi tanımladığı feminist bir sosyolog biçimindeki rolüyle görülür. O, insanı. Alman İdealizmi geleneği açısından kendi kaderini denetlemek ve doğuştan kabiliyeti olduğu her şeyi yapmak isteyen bir birey olarak görür. Bu, toplumu değerlendirmesine aracı olan eleştirel mercekleri ona sağlar: toplumsal yapılar bu tür kendini gerçekleştirmeyi, ne kadar başarılı bir şekilde erkekler için olduğu kadar kadınlar için bir imkân haline getirir?

Bu anlayışlar, Marianne Weber'i temel kuramsal projesine, kadınların bakış açısından bir sosyolojiyi oluşturmaya yöneltti. O, kadınların kendine özgü bir bakış açısının olduğunu iddia eder. O, bu bakış açısını kısmen, kadınların -evlilik, kamusal ve ev hayatı, ev işinin önemi, iktidar ve öteki rasyonel düzenlemeler, etik ve savaşla ilgili- deneyimlerini ve anlayışlarını erkeklerinki ile karşılaştırarak tanımlar. O, bu merkezi ilgi etrafında üç önemli tema geliştirir: kadınlar için erkeklerinkine eşit bir özerklik gereksinimi (Max'la bir tartışma); kültürün üretilmesinde kadınların çalışmasının önemi (Simmel'le bir tartışma), kadınlar arasında bakış açısının konumlandırılmış farklılıkları (Gilman'la bir tartışma). Marianne Weber, kuramsal argümanlar için ampirik temeller olarak hukuk araştırması, tarihsel veri ve istatistiksel veriyi kullanır.

O, kendisini öncü bir feminsit araştırmacı olarak ortaya koyan eser olan *Ehejrau und Mıutter in der Rechtsentvvicklung*'da ("Hukukun Gelişimi Açısından Evlilik ve Annelik") (1907) ve feminizmin bazı başlıca argümanlarının biçimsel bir kavramlaştırmasını sunan 1912 denemesi olan "Evlilikte Otorite ve Özerklik"te Max Weber'in ünlü iktidar tipolojisiyle bağlantılı kadın-merkezli bir bakış açısı geliştirir. Ona göre, evlilik içinde eril egemenlikle ilgili deneyimlerinde kadınlar için temel ayrım, yasal iktidar (otorite) ile yasal olmayan iktidar (zorlama) arasındadır. Tüm toplumlar, evlilik ilişkilerini hukukla düzenledikleri halde koca ile karı arasındaki tüm meşru iktidar ilişkileri, kültürel olarak meşrudur. Ancak ayrıntı olarak ele aldığı Batının uzun süren tarihi içinde erkekler, hukuku ve kültürü kendileri için daha fazla bireysel özgürlüğe, kendilerini-tanımlama açısından daha büyük olanaklara ulaşma doğrultusunda dönüştürmüşlerdir. Böylece gerilim, zorlama ile otorite arasında değil özerklik ile egemenlik arasında, bir kimsenin eylemde iradesini özgürce kullanımı ile bir kimsenin iradesinin başka birine tabi kılınması arasında görülebilir. Erkekler hukuku ve kültürü bu türden otorite elde etmek için değiştirdikleri halde ailenin ataerkil kalmasını ustalıkla başardılar, onların "otoriteleri" belki çok az yumuşadı ancak onun özüne dokunulmadı. Weber, evliliğin, bağımsız eyleyenler arasında bir tür bağa, onun zor bir başarım olarak gördüğü bir şeye dönüşmesine yol açan yasal, normatif ve kültürel değişimleri keşfetmektedir (Marianne Weber 1912a/l 919/1998). O, sonraki kitabı *Kadınlar ve Aşk*'ta *(Women and Love*) (1935) kadınların, evlilik yoluyla genellikle aradıkları aşkı içinde bulabilecekleri alışılagelmiş ve alışılagelmemiş biçimleri keşfeder -sonraki, genç erkekler ile daha yaşlı kadınlar arasındaki, kadınlar ile kamu hizmetinin yüceltilmiş ideali arasındaki ilişkileri içerir. Tüm bunlar, alışılagelmiş evliliğin alternatifleridir.[2]

■ Ayrıca tartışmamız, New York, Ithaca'dan C. Joanna Sheldon'un çevirisinden önsel destek almaktadır, yardımı için ona

Özerkliğin yapısal koşullarını keşfetmeye devam eden Marianne, Georg Simitlerin kadınların ayrı ve ruhsal doğalarını idealleştirdiği ve kültürün, kamusal başarımın "nesnel" veya eril dünyası ve içsel benlik gelişiminin dişil dünyası olmak üzere iki ayrı alanının varolduğunu ileri süren (Bölüm 9) toplumsal cinsiyet sosyolojisini reddeder (Oakes, 1984; Tijssen, 1991). Kadınların evde çalışmalarıyla ilgili ruhsal değil yoğun bir şekilde pratik, araçsal ve nesnel çok şeyin olduğunu belirten Weber, oldukça pratik konulara değinerek başlar. O, daha sonra, kadınların evde çalışmasının, içinde birey kişinin, ötekilere duygudaş ve zekice yanıt verme kabiliyeti olan toplumsal bir varlık olarak inşa edildiği ve yeniden üretildiği "dolaysız günlük yaşamın ortak zemini" dediği kültür üretiminin üçüncü alanını oluşturduğunu ileri sürer. O, Simitlerin kadının ve erkeğin kendine özgü doğalarının olduğu varsayımını sorgular ve iki toplumsal cinsiyet arasında bazı tipik farklılıklar görülebileceği halde her toplumsal cinsiyet içindeki bireylerin, ayrı doğalar varsayımını destekleyecek kadar farklılık gösterdiğini ileri sürer. O, ortak alanda kesişen halkalar olarak tipik erillik ve dişilliği ve ortak bir doğayı düşünmenin daha yararlı olduğu sonucuna varır. Bu fikir, kadınların kendi özerkliklerini, erkeklerin şefkat gösterme kapasitelerini daha fazla geliştirdiklerini ve her iki toplumsal cinsiyetten bireylerin kamusal ile özel kültür arasında bireysel olarak seçtikleri biçimde özgür olarak hareket ettiklerini düşünmeye imkân verir (Marianne Weber, 1918-19/1998).

Ancak o ayrıca, toplumsal-sınıf tabakalaşması nedeniyle kadınların bakış açıları arasında farklılıklar görür. Bu tema, kadınların bakış açılarıyla ilgili kuramını, kendisinin toplumsal örgütlenme, toplumsal sınıfla ilgili sosyolojik anlayışına ve Alman nüfus sayımı verilerine dayandırdığı "İşler ve Evlilik" (1905/1919) ve "Ev İşinin Değerlendirilmesi" (1912b/1919/1998) içinde geliştirilir. O, tarım işi, ücretli ev çalışmasında, fabrika işinde ve mesleki çalışmada kadınların yaşam deneyimlerini karşılaştırır. O, kadınların "mesleki" çalışmalarının çoğunun, görece aşağı statüde olduğunu belirtir (bu kategorinin yüzde 61 'i ebedir). Almanya'da profesyonel kadınların sadece küçük bir kesimi (yüzde 2), yüksek statülü, tatmin edici işler yaparlar; Weber bu işleri, kadın hareketinin, kadınların işyeri katılımı açısından ideal olarak tasvir ettiğini düşünür. Nihayet, bu hareketin sözcülerinin bakış açısı, bu imtiyazlı ufacık grup içinde bulunur. Weber, kadınların tüm ev ve iş yaşamlarında gereksinim duyulan reformlar hakkında bu bakış açısından konuşmanın saçma olduğunu ileri sürer. O, "mücadele içindeki Amerikalı kızkardeş"i Gilman'ı bu toptanlaştırıcı hataya boyun eğdiği için ayıplar.

Kapitalizm ile ataerkilliğin etkileşimi, kadınların özellikle seçkin olmayan kadınların daha fazla özgürlük ve özerklik peşinde koşma çabalarına engeller oluşturur. Kapitalist iş düzenlemeleri, çoğu kadını, genellikle iflah kesici, ağır, çok az ödenen -ve anlamsızlık ve yabancılaşma deneyimi yaşatan- iicretli-sektör işine mahkûm eder. Gerçekten de çoğu çalışan kadın, ev dışında çalışmayı seçmemiş ancak kapitalist ve sınıf baskılarıyla ne kadar az olsa da ücret peşinde koşmaya zorlanmıştır. Çalışan kadınlar, ücretli-işin talepleri ve çocuk bakımı ve ev işi için tümüyle sorumlu oldukları değişmeyen beklentilerin çifte yükünü taşırlar. Bu koşullar altında işçi-sınıfı kadınlarının yaşantıları, ücretli-sektöre katılmaları yoluyla çok az iyileşir. Weber, kadınların ev durumlarını, ücretli işe bir alternatif olarak da romantikleştirmez. O,

en derin minnettarlığımızı ifade ediyoruz.

çoğu kadın için ev işinin, sürekli angarya olduğunu, sınıfları ne olursa olsun evde kalan kadınların, ekonomik bağımlılık ve ataerkil erkek otoritesi tarafından baskı altında tutulduğunu düşünür. Sadece köklü reform, kadınların, baskının bu iki mekânından kurtuluşu için bir umut taşır. Weber, eş haklan, daha iyi istihdam yolu olarak kadınlara iş eğitimi ve daha anlamlı yaşantılar ve hepsinin en radikali, ev kadını için parasal bağımsızlık sağlayacak çeşitli formüller gibi hukuksal reformları tartışır.

O, kapitalizmin, bireyciliği hızlandırdığı ve ataerkillik gibi eski ilişki kalıplarını aşındırdığı için kadınlara yönelik bazı özgürlükler sağlayabileceğini düşünür (J. Thomas, 1985). Ancak onun görüşü, kadınlann konumlarını iyileştinneye kapitalist işyerinin değil ataerkil evin yeniden düzenlenmesiyle başlanması gerektiği şeklindedir. Yeniden düzenlenmiş yani ataerkil olmayan bir ev, kadınların uğraş ve kendini gerçekleştirme bulabilecekleri bir ortamdır. Yine de Weber'in, kadınların çeşitlilik gösteren görüş açısıyla ilgili apaçık anlayışı, bazı kadınlar için kendini gerçekleştirme yolu olarak ücretli ya da gönüllü, kamusal bir kariyerin peşinde olmayı tavsiye etmesine yol açar.

Marianne Weber'in kuramı günümüzde hareket halindedir. Görünen, sosyoloji kuramının klasik döneminde kadın sosyologların feminist sosyoloji kuramı yaratmaya yönelik uluslararası çabasına onun önemli bir katkı sağladığıdır.

Beatrice Potter Webb (1858-7943)

Beatrice Potter Webb, çelişkilerin bir karışımıydı -aşırı zenginlik içinde doğmuş bir kadındı, bununla birlikte "kendi kendini yetiştirmiş" biriydi; İngiliz üst sınıfın bir üyesi olarak kendisini bir sosyolog ve kuramcı olarak "zenginler arasındaki yoksulluk" sorunlarına verdi (1926:209); Herbert Spencer'ın bir öğrencisi ve yaşam boyu arkadaşı olarak öncü bir İngiliz sosyalist oldu; katı bir ampiristti ancak "günahın bilinçliliği" dediği şey yoluyla betimleyici ve çözümleyici araştırmalarına yöneldi (1926:167). Webb'in babası Richard Potter, tren yolu spekülasyonuyla hayatını kazanan zengin bir endüstriyalistti; onun annesi Laurencina, Spencer'ın yakın arkadaşı, Potter evinin sık bir ziyaretçisiydi. Webb, İngiliz üniversitelerinin kadınları kabul etmeye başlamalarından hemen önce ergenliğe ulaştı ve okuyarak, babasıyla seyahat ederek, Spencer ile sohbet ederek ve hacimli kişisel günlüklerindeki düşünceleriyle büyük ölçüde kendi kendisini eğitti. Kendi sınıfı, kuşağı ve toplumsal cinsiyetinin bir üyesi olarak ona öncelikle iki yol açıktı -"uygun" bir evlilik veya iyi işler; o, hiçbirisini seçmedi. O, bunun yerine, toplumsal bir araştırmacı, "kadın beyin işçisi" (el işçisinin tersine) olarak betimlediği şey haline gelmeyi seçti; onun üzerinde odaklandığı sorunlar, ekonomik eşitsizlik, yoksulluğun nedenleri ve kapitalist ekonomiyi yeniden düzenleme biçimleriydi. Onun en sonunda bir İngiliz Fabian sosyalist olan Sidney Webb ile yaptığı evlilik, onun ailesi tarafından "uygunsuz" bulundu, yirminci yüzyıl İngiliz refah devletinin temelini hazırlayan politika-yönelimli bir ampirik araştırma kütlesini geriye bırakan entelektüel ve siyasal bir ortaklık haline geldi.

Webb, özyaşam öyküsü *Çıraklığım*'da *(My Apprenticeship)* (1926) onu toplumsal araştırmaya yönelten güdüleri keşfeder: "Araştırmanın ilk konusu olarak gerek aşırı kalabalık evlerin ve tersanedeki demoralize gündelikçi işgücünün gerekse düşük ücretler, uzun saatler ve az ücretli endüstrilerin sağlıksız koşullarının örneklendirdiği

insanların bütün kesimlerinin kronik yoksulluğunu niçin seçtim?" (1926:167). O, kendisini, iyilikseverliğin değil ailesinin üyesi olduğu zengin İngiliz kapitalistleri sınıfının çoğunu, İngiliz nüfusunun beşte-dördünün Endüstri Devriiiii'nden yararlanmadığı ve aslında daha yoksullaştığı gerçeğiyle karşılaşmalarıyla birlikte etkileyen huzursuzluğun harekete geçirdiğini itiraf eder. Onun entelektüel merakı, çok sayıda insanın sefaletinin, az sayıda insanın refahı ve ilerlemesi için zorunlu bir koşul olması gerekip gerekmediği ve yoksulların kendi yoksulluklarının sorumluları mı yoksa daha büyük toplumsal güçlerin kurbanları mı oldukları hakkındaki tartışmalara bir cevaptı. Bu soru, onun, çağdaş toplumun ne kadar adil olduğuyla ilgili değerlendirmesine yol gösterir.

Yoksulluğun nedenlerini arayan Webb, ilk olarak "yardım ziyaretçisi" olarak çalıştı ancak onun ilgisi, hayır işlerine yönelik değil anlamaya yönelikti. O, bu yardım çalışmasından ayrılıp Charles Booth'a onycdi-ciltlik araştırması olan *Londra İnsanlarının Yaşamları ve Emekleri*'nde *{The Life and Labour of the People of London)* (1892-1902) yardımcı oldu. Onun yoksullar ile ve Booth ile çalışma deneyimleri, kapitalist ekonomik sistemin nasıl yeniden düzenleneceğini anlamanın en iyi yolunun, çaresizlik içindeki yoksulları araştırmak değil alternatif ekonomik sistemler oluşturmak için başarılı bir şekilde örgütlenen işçi sınıfı insanlarının örneklerini bulmak olduğu şeklindeki anlayışa yöneltti. O, gerçek toplumsal yaşamda bu tip "deneyimlef'in işlerde, kolektiflerde ve yerel yönetimlerde her zaman meydana geldiğini ileri sürmeye başladı. Bu toplumsal deneyimlerin bulunuşu, hem Webb"in insanları, kolektif yaratıcılık potansiyeli olan bir tür olarak anlayışını hem de onun maddi üretime bir yanıt olarak değişen toplumsal örgütlenme anlayışını ortaya koyar. Bu düşünce çizgisi, onun en önemli tek-yazarlı monografi olan *Büyük Britanya'da Kooperatif Hareket*'inde *{The Co-operative Movement in Great Britain*) (1891) doruğa ulaştı. Webb, Lancastershire'da yaptığı katılımcı gözleme yer verdiği bu araştırmada İngiliz işçi sınıfı alıcılarının işbirliğinin nasıl işlev gördüğünü yani çalışan insanların, maddi malların ve hizmetlerin -ve potansiyel olarak üretimin koşullarının- fiyatını ve kaliteyi denetleyecek şekilde kendi satın alma güçlerini nasıl birleştirdiklerini göstererek ekonomik eşitliğe nasıl ulaşılabileceğinin ana hatlarını ortaya koyar.

Bu araştırma, Webb'in Fabian Sosyalizme ilgi duymasına ve Sidney Webb ile tanışmasına yol açtı. Görece küçük bir grup olan Fabian Sosyalistler, "sızma" süreciyle yani eşitsizliğin reformunun herhangi bir yönünü savunan herhangi bir siyasal partiye enformasyon ve altyapı prensipleri sağlayarak İngiltere'de reformun gidişatını etkilemeyi amaçladılar. Fabianlar olarak Webbler'e üç temel ilke yol gösterdi: (1) Marx, "devletin yok oluşu" öngörüsünde yanlıştı; aksine ekonominin temel öğelerini denetlemek -veya sosyalleştirmek- için devletin müdahale etmesi gerekir; (2) eşitsizlik, bu tür bir müdahalenin kaçınılmaz olduğu toplumsal bir kriz derecesine ulaşmıştır ve (3) bu nedenle sosyalistlerin devrimci reformlardan çok aşamalı reformları savunmaları mümkündür çünkü aşamalılık kaçınılmazdır.

Wcbb'in toplum vizyonu, hepsinden önemlisi, *içinde insanları barındıran yapılar arasındaki süreçlere day anır* -devlet, sınıf, sendikalar ve çalışma şartlan kötü işyerleri gibi yapılar. Onun üzerinde yoğunlaştığı kilit yapılar, devlet ve toplumsal sınıflardır. Onun yaşadığı zaman içinde tanık olduğuna inandığı kilit süreç, ekonomi

ve toplumun yönetilmesinde devlet müdahalesinin artışıdır. O, müdahaledeki bu artışı, yaşadığı zaman içinde Büyük Britanya'da ve dünyada eşitsizlik koşullarının, devlet müdahalesinden başka hiçbir seçeneğin kalmadığı bir noktaya ulaşması gerçeğiyle açıklar. Webb'in kendi döneminin büyük toplumsal değişimi olarak gördüğü şey şudur, "yasamaya ilişkin ya da gönüllü, bireysel ya da kolektif eylemlerimize, giderek daha fazla, toplumsal durumumuzun *betimlenilen* yol göstermekte ve ilham vermektedir" ([1887] 1926:403) yani, toplum hakkındaki enformasyon temelinde eyleme giderek daha fazla geçilmektedir. O, başlıca kanıtı olarak ekonominin yürütülmesinde yönetimin müdahalelerindeki büyük artışa işaret eder. O, reformların geçerli olması için enformasyonun doğru olmasının hayati öneminin olduğunu düşünür ve o sosyolojisinin çoğunu, hem niteliksel hem de nicelikse) ampirik araştırmanın nasıl yapılacağına ilişkin ayrıntılı açıklamalara ayırır. O, sosyologun öncelikli rolünü, üzerinde reformcu bir devletin kurulabileceği ve politika geliştirebileceği enformasyonu sağlamak olarak görür. O Sidney ile birlikte 4, 000 sayfayı kapsayan sekiz başlıca kitap yazmıştır; bu eserlerin doğrultusu, "eleştirel ampirizm" diyebileceğimiz şeydir yani toplumsal değişim görüşüyle birlikte yapılan niceliksel ve niteliksel araştırmadır.

Webb'in sosyolojik önemi, çok az istisnayla birlikte hak ettiği önemi görmemiştir (Castillo ve Castillo, 2004). Webb'in bir sosyolog olarak görece ihmal edilişinin bir nedeni, onun 1880'lerde ve 1890'larda oy hakkı karşıtı tutumuna feminist sosyologların tepkisinde bulunabilir. Daha sonra Webb, oy hakkı karşıtı kampanyaya imza attıktan hemen sonra pişman olduğunu iddia ettiği halde yirmi yıl boyunca fikrini değiştirdiğini açıkça belirtmedi; o, bu tutumunun esas nedenini "Ben asla benim cinsiyetimden kaynaklandığı düşünülen yetersizliklerden mağdur olmadım" (1926:343) diyerek açıklamaktadır. Yine de, *Çıraklığım* içindeki çeşitli durumlarda bu iddianın kesinlikle doğru olmadığı gösterilmektedir. Daha olası durum Webb'in, tüm yaşamı boyunca altta yer alanlara yardım etmek için çalıştığı halde kendisini, altta yer alan bir sınıfın, bu örnekte kadınlar sınıfının bir *üyesi* olarak göremediğidir.

Özet

1830-1930 arasında klasik dönemde sosyoloji kuramının gelişiminin tarihi, erkek kuramcıların eserlerinin tipik bir betimlenişidir. Akademik yaşamda, sosyolojide, entelektüel üretkenlikte ve tarih yazımında karmaşık bir toplumsal cinsiyet politikası, bu kayıtlarda kadınların olmayışını açıklamaktadır. Bu politikanın yapısökümüyle ilgili ve kadınların entelektüel başarımın dünyasına katkılarını tasdik etmekle ilgili çağdaş feminist projesinin bir parçası olarak bu bölüm, birkaç kadının fikirlerini, sosyolojinin kuramsal gelişiminin kaydına ve daha umutlu olarak kaidesine geçirmeyi amaçlar. Harriet Martineau, sosyolojinin kurucu kuşağı içinde hak ettiği yere iade edilmiştir ve Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams ve onun kadın sosyologlardan oluşan ağı, Anna Julia Cooper, Ha Wells-Bamett, Marianne Schıiitger Weber ve Beatricc Potter Webb'i kapsayan kuramcıların bir seçkisi, 1890'dan 1930'a kadar sosyolojinin kuramsal gelişiminin klasik dönemine katkılar olarak tartışılmaktadır.

Bu kadınların her biri, bir sosyoloji kuramcısının ayırıcı özelliği olan "toplumun ve toplumsal ilişkilerin sistematik bilincine" sahipti. Ayrıca her kadının kuramını,

kendine özgü bir şekilde, onun yaşam öyküsünün entelektüel ve toplumsal etkileri ve onun kuramsal ve etik tercihleri şekillendirdiği halde tüm bu kuramları aynı zamanda bazı ortak temalar biçimlendirir: kadınların özel görüş açısından konuştukları gerçeğinin farkında oluş, toplumun iktidar düzenlemelerinin çözümlenişi ve bunlara etik bir ilgi, toplumsal düzeltim ve değişim için gerekli bir araç olarak sağlam araştırmaya bağlılık. Böylece her kadının kuramı, sosyolojiye kendine özgü bireysel bir katk: olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Ancak hepsi birlikte düşünüldüğünde bu kadınlar, feminist kuramsal bir geleneği, disiplinin tarihine dâhil eden kolektivite olarak yeniden keşfedilebilir.

B Ö L Ü M **11**

W.E.B Du Bois[1]

Bölümün Ana Hatları

Bilim

Du Bois ve "Yeni" Toplum Kuramı

Irkı Bilimsel Olarak Araştırmak: *Filedelfiyalı Zenci*

Kuramsal Katkılar

Ekonomi Bilimi

Kari Marx, Sosyalizm ve Komünizm

Klasik sosyoloji kuramına ayrılmış bir kitapta W. E. B. Du Bois üzerine bir bölüm görmenin mümkün olmamasının üzerinden uzun zaman geçmedi.[1] [2] Du Bois'nın eserleri, bu kitabın parçası olan ve bu kitaba ışık tutan kuramsal geleneklere başvurmaz ve açıkça bu geleneklerin içine yerleşmemiştir. O, sosyolojide en çok, ampirik araştırması ve sadece son derce betimleyici olmayan aynı zamanda çoğunlukla kuram olarak düşünülen şeyden yoksun olan *Filedelfiyalı Zenci* dolayısıyla bilinir (Du Bois, 1899/1996; Lcmert, 2005). Üstelik Du Bois'nın birçok yıl içinde üretilen çok büyük hacimli eserleri, özyaşam öyküsü, şiir, denemeler, kısa öyküler, siyasal yorum, kitap incelemesi, gazete makaleleri, başyazılar ve diğer çeşitli başka biçimler alır. O, en çok bilinen eserlerinin birçoğunda yazdıklarının estetiğine büyük önem verdi -onun nasıl söylediği, bazen en az ne söylediği kadar önemli olarak göründü. En önemlisi o, bir aktivistti ve toplumdaki siyahlar ve başkaları (örneğin kadınlar) üzerinde köklü bir etkisi oldu. Yine de o, sosyoloji içinde kesinlikle etkiliydi ve aslında bu etkisi arttı ancak o başka birçok disiplini de etkiledi.

Du Bois'nın fikirleri, bizim sosyoloji kuramı tanımımızı karşılamaktadır: onların özellikle azınlık gruplarını kapsayan konularda çok geniş bir uygulama alanı vardır; onlar, giderek önemi artan ırk konusunu ele alır; onlar, zamana yenik düşmedi; gerçekten de bugün onlar, Du Bois'nın yaşadığı zamandan daha fazla bilimsel etkiye sahiptir. O, bir sosyologdu ve onun fikirleri, bu alan (ve birçok başkası) içinde önemli olarak kabul edilir.[3] * [5] Bunun bir yansıması, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin yıllık olarak verdiği başlıca ödüllerden birinin, Du Bois-Johnson-Frazier Ödülü olmasıdır (Johnson ve Frazier de ünlü sosyologlardı).

[1] Bu bölüm için birçok anlayışlı önerisi ve yorumu için Kansas Üniversitesi'nden Profesör Norman R. Yetman'a çok teşekkürler.

[3] Aslında, yaşamının son zamanında bir Çekoslavak üniversitesinden ödül alması üzerine Du Bois (1968:22) şunu ifade etti: "Hiçbir Amerikan üniversitesi (kendini savunmaya yönelik anlaşılır bir nedenle Zenci kurumlan hariç), bilim insanı olmayı hak ettiğimi asla kabul etmedi."

[5] O, kariyerinin iki farklı noktasında sosyoloji bölümünde ders vermenin yanısıra Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun bir üyesiydi, toplaıtılanna katıldı *ve American Journal ofSociology* gibi önde gelen dergilerde yayın yaptı (Levvis, 1993:372-373).

Modem bir bakış açısından (1950 dolaylarındaki) Du Bois'yı bir toplum kuramcısı olarak düşünmek zordur. Bununla birlikte Du Bois, yinnibirinci yüzyılın başındaki ve postmodem, feminist ve çokkültürlülük kuramlarının ortaya çıkışındaki perspektifle çok daha kolay bir şekilde bir kuramcı olarak düşünülebilir. O, bugün feministlerin (ve başkalarının) bir "bakış açısı" kuramı olarak adlandırdıkları şeyi ortaya koydu ve bu bakış açısından siyah Amerikalıların kuramını geliştirdi. Birçok feministin özellikle çok-kültürlülük kuramcılarının düşüncesine benzer bir şekilde onun kuramlaştırması çoğunlukla alışılagelmiş modem bir biçim (ağır, kuramsal ciltler) almadı, bunun yerine, çeşitli kuramsal fikirler onun ampirik araştırmaları, özyaşam öyküsel kalıplar, denemeler, şiirler ve benzeri içine yerleştirildi. Yakın zamanlarda önceden belirtilenlere benzer gelişmelerin sonucu olarak kuramı neyin oluşturduğuyla ilgili anlayışımız büyük ölçüde genişlemiştir. Artık kuram, belirli bir biçimde kuram oluşturmak için eğitilen insanlar tarafından yazılmak zorunda değildir. Bugün kuramın çeşitli biçimlerde ortaya çıkabildiğini ve doğrudan doğruya kuram olarak kavramamız gerekmeyen biçimlerde yazılabildiğini görebiliriz. Kuramın, bu kitabın çoğunda ele alman "ölü beyaz adamlar"ın geleneksel kaidesinin ötesine geçmesine olanak sağlamamız için son birkaç on yılda ortaya çıkan görüş açılarının ortaya koyduğu türden bir kuram vizyonuna sahip olmamız gerekir. Kuramla ilgili bu yeni perspektif, belki de ilk kez, Du Bois'nın (Marx ve diğerleri gibi) birçok şey olduğu halde bir sosyoloji kuramcısı olduğunu görmemize olanak sağlar.

Bilim

Du Bois'nın eserinin sadece küçük bir kısmı bilimsel olarak kabul edilebildiği halde (Comte, Spencer, Durkheim ve diğer klasik kuramcılar gibi), bilime, özellikle ırkın bilimsel araştırılmasına güçlü bir inancı vardı ve o, bilimin güçlü bir savunucusuydu. Du Bois (1968:148), Harvard'da bir öğrenci olarak bazı hocalarının kendisi üzerinde ne denli etkisi olduğunu şöyle betimler; bu etki, "beni, felsefi spekülasyonun yapayalnız ancak kısır ülkesinden Zenci programım için geçerli olan olgu kümesini toplama ve yorumlama alanı olarak toplum bilimlerine geriye döndürdü... Başka bir ifadeyle, insan eyleminin bir bilimi olarak sosyolojiye doğru ilk adımlarımı atmaya çalışıyordum. Böyle bir araştırma alanının, o zamanlar veya daha sonraki 20 yıl içinde Harvard'da kabul edilmediğini söylemeye lüzum yoktur." ...O, Almanya'daki günleri esnasında daha da kararlı olarak pozitivizme yöneldi (onunla bağlantılı zorlukların farkında olduğu halde): "Ben... eylemleri, fiziksel dünyanın eylemleri gibi yasaya tabi olan insanların dünyası fikrini kavramaya başladım" (Du Bois, 1968:205). Aslında Du Bois, erken çalışmalarının (1910'lar boyunca) çoğunu, "toplumsal yaşantının yasalarını daha o açık, daha kesin ve daha belirgin hale getirmeyi umut ettiği" "Zenci Sorunu" üzerine laboratuvar deneyleri türünden çalışmalar olarak düşündü (Du Bois, 1968:216).

Filedelfiyalı Zenci (Du Bois, 1899/1996) yayınlandığı dönemde Filedelfiya'nın uj yedinci bölgesindeki Zencilerin durumunu çözümlemek için çeşitli veri türlerine daya-

* Bununla birlikte Du Bois (1968:222) daha sonra bu tür bilimsel çalışmaya çok az ilgi gösterildiği için ve daha da önemlisi "Zenciler, linç edilirken, öldürülürken ve açlıktan ölürken sakin, rahat ve bağlantısız bir bilim insanı olunamayacağı" için bu tür bilimsel çalışmaya bağlılığından en azından kısmen vazgeçecekti. Aslında daha sonra RİUB'a katılması üzerine şunu söyledi: "Bir bilim insanı olarak kariyerim, bir propaganda ustası olarak rolümün içinde kayboldu. Bu tümüyle hoşuma gitmedi" (Du Bois, 1968:253).

nan etkileyici bir bilimsel araştırmaydı.[5] Bu eser, örneğin, Filedelfiya 'daki Zencilerin tarihi ve mevcut statüsü hakkında haritalar, gözlemler, mülakat verileri ve benzeriyle olduğu kadar istatistiksel enformasyonla doluydu.

Bilimsel bir perspektiften çalışma hakkında özellikle belirtilmesi gereken bir şey, Du Bois'nm çözümlemesinde ve sonuçlarında ne kadar "değerden bağımsız" (bu konuda daha fazlası için bkz. Weber üzerine Bölüm 8) olmaya çabaladığıdır. O, verilerin ve daha az bir derecede insanların kendileri için konuşmalarına olanak tanımak için çok çabaladı. Onun kendi "sesi" oldukça kısık ve yansızdır. O, Zencilere yapmakta olduğu şeyler nedeniyle beyaz Amerika'ya eleştirel yaklaştığı halde Zencilerin kendi kötü durumlarının bazı sorumluluklarını taşıdıklarına açıklık getirerek onlara yönelik de eşit ölçüde sert bir yaklaşımı vardı.

Yine de Du Bois'nın kariyerinin erken döneminde yayınlanan *Filedelfiyalı Zen*c/'nin, onun, daha sonra gelen yarım yüzyıl boyunca ve daha sonra yaptığı çalışmaların büyük çoğunluğundan çok farklı olduğu görülür. Örneğin o, siyah Amerikalıları suçlamayı en azından bir süre sürdürdüğü halde en sonunda neredeyse tüm dikkatini ve öfkesini beyaz Amerikalılara ve onların siyah Amerikalılara yaptıklarına yoğunlaştırmaya başladı. Nihayet o, daha geniş bir odaklanmayı benimsedi ve beyazların "daha koyu" -siyah, esmer, sarı ve diğer- ırklara karşı önyargı ve ayrımları üzerinde odaklanarak bir bütün olarak dünyayı eleştirel olarak çözümledi. O, bu konular hakkında giderek büyüyen bir tutku ve öfkeyle yazdı. Yine de kendisi, ırk ilişkilerinin, yansız, bilimsel araştırmasını yapmaya giderek daha az yatkın olmasına karşın bu tür bir araştırmayı savunmayı sürdürdü.

Du Bois'nın kendi eserlerinde benimsediği doğrultu, kendi kariyerinde benimsediği yolun bir yansımasıydı. O, birçok yıl boyunca özellikle Atlanta Üniversitesi'nde akademik bir sosyologdu ve daha sonra sadece, Renkli İnsanların Ulusal Birliği'nin (RİUB) değil aynı zamanda onun öncelinin -Niagara Hareketi- kuruluşunda da bir aktivist olarak yer aldı. O, daha sonra, sadece Birleşik Devletler'de değil aynı zamanda dünya genelinde birçok önemli harekete, toplantıya ve olaya aktif olarak katıldı. O, RİUB'un dergisi olan *Crisis*'in editörü oldu ve onda siyah Amerikalıların kötü durumları hakkında bitimsiz görünen editör yazıları kaleme aldı. O, aynı zamanda birçok gazete, popüler dergi ve siyasal kitapçık için aranılan bir yazardı; bu tür yazılar bilimi değil onun görünüşteki karşıtını -kızgın siyasal retorik- gerektiriyordu. Buna karşın, Du Bois, akademik, değerden-bağımsız tutumundan vazgeçmedi ve Du Bois, başka şeyler arasında, 1940'da ırkın araştın İmasına yönelik bilimsel bir dergi olan *Phylon* un kurucularından biriydi.

Filedelfiyalı Zenci'nin açıkça bilimsel bir eser olması amaçlandı ve Du Bois'nın değerleri arasıra içeri sızmasına karşın çoğunlukla Filedelfiya'daki "Zenci Sorunu"nun dengeli, yansız bir ele alınışıydı. Du Bois,l898-1910 arasında, üslup ve yönelimi benzer olan Atlanta Üniversitesi Araştırmaları'nı[6] yayınladı. O, Zencilerle ilişkili konulann dikkatli, sistematik, bilimsel araştırılmasına gereksinim olduğunu sıklıkla savundu. Bununla birlikte Lewis (1995:151) şunu belirtir; Du Bois "nesnel toplum bilimine bağlılığı ileri sürdüğü" halde "mizacı gereği yansızlığı başarmadı."

[5] Artık modası geçmiş bu terimi, Du Bois kullandığı için ve Du Bois'nui yaşadığı çağda onun çok yaygın olarak kullanıldığı için bu bölümde bazen kullanmaktayım. Bazen ise daha çağdaş terimler kullanacağım -"siyah" ve "Afrikalı Amerikalı.".

[6] Sosyoloji tarihi açısından Du Bois (1940/1995:216), bu araştırmaların "grup sorunları için uygulamalı Sosyoloji ve Antropolojinin başlangıcını oluşturduğunu ileri sürer.

Du Bois ve "Yeni" Toplum Kuramı

Du Bois'nın çoğu eserlerinin kızgın retoriği, onun (modem) geçmişte bir sosyoloji kuramcısı olarak kabul edilmesini zorlaştıran şeylerden biriydi. Gördüğümüz gibi Marx'ın da buna çok benzer bir sorunu vardı ancak onun eseri, kısmen, tüm retoriğin içinde köklü bir kuramın olduğunun fark edilişi nedeniyle Birleşik Devletler'de 1970 dolaylarında genel kaidenin bir parçası haline geldi (o, dünyanın diğer bölgelerinde çok daha önce kabul edildi). Buna ek olarak Marx'ın eserine bu statü, kendileri tartışmasız bir şekilde genel kuralın parçası olan birçok klasik ve çağdaş kuramcının düşüncesi üzerinde çok güçlü bir etkiye sahip olduğu için verildi. Bu durum Du Bois'nın eseri -o, büyük ölçüde ırk ilişkileri araştırması içinde tecrit edilmiş olarak kaldı- için geçerli olmadığı halde retoriğin içinde ciddi bir kuramın olduğu şeklideki daha önceki argüman, Marx'm eserinin önemli bir kuram olarak genel kabul görmesinden on yıl veya yirmi yıl sonra ırk ilişkilerinin araştırılması alanının dışında giderek daha fazla toplum kuramcısı için anlaşılır hale geldi.

Feminist, çokkültürlülük ve postmodem kuramlarla bağlantısı olanlar, genel kaidenin bir eleştirisini ve toplum kuramının yeni bir vizyonunu geliştirdiler. Du Bois'nın düşünce tarzı, bu yeni kuram tipine tam anlamıyla uymakla kalmadı aynı zamanda onun bir tür örnekleyicisi oldu. Birincisi, daha önce bahsedildiği gibi Du Bois, feministler ve çokkültürcüler tarafından benimsenen ve yaratılan türden bir *bakış açısı kuramı* önerdi. Onlar, (aynı zamanda postmodemistler), modemistlerin benimsediği değerden-bağımsız perspektif, "hiçbir yerden gelmeyen görüş", sözde "tanrının gözü" görüşüne eleştirel yaklaştılar. Onlar, bu tür bir perspektifin imkânsız olduğunu ileri sürdüler -bir kimse asla değerden bağımsız olamaz, yersiz olamaz, tanrı benzeri bir perspektifi benimseyemez. Ayrıca onlar, bilimsel toplum bilimcilerin (ve başkalarının), diğerleri arasında ister kadınlar olsun, ister geyler veya siyahlar olsun azınlıkları olumsuz etkileyen fikirler benimsemelerine görünüşte olanak tanıyan duruşlar olarak görüldü. Yeni toplum kuramcıları, bu durumu kavramaya ve toplumsal dünyaya bu tür azınlık grupların bakış açısından öz-bilinçli olarak bakan kuramlar geliştirmeye gereksinim olduğunu savundular. Bunu yaparken onlar, özellikle kapitalist dünyaya proletaryanın bakış açısından bakan Marx'ın eserlerine dayanıyorlardı.

Du Bois'nm, özellikle *Filedelfiyalı Zenci*'den ve diğer bilimsel eserlerinden sonra siyah Amerikalıların bakış açısından bir toplum ve daha genel olarak tüm azınlık ırkların perspektifinden bir dünya anlayışını önerdiği düşünülebilir. En azından, siyah olmak gözlemcilere, beyazların göremeyeceği biçimde şeyleri görme kabiliyeti sağlar: "Koyu renkli olan bizler Amerika'yı beyaz Amerikalıların göremeyecekleri bir biçimde görebiliriz" (Du Bois, 1926/1995a:509). Daha spesifik olarak Du Bois, ünlü bir denemesi olan "Beyaz İnsanların Ruhları"nda siyah bir Amerikalı olarak kendi bakış açısının, kendisine, beyaz Amerikalılar hakkında özel bir anlayış sağladığını ileri sürer:

> Onlan özellikle daha derinlemesine anlıyorum. Onların içinden ve onlar aracılığıyla görmekteyim. Onları alışılmamış görüş noktalarından görüyorum. Bir yabancı olarak yaklaşmıyorum çünkü yabancı değil yerliyim, onlann düşüncesinin kemiği ve onların dilinin etiyim. Benimkisi gezginin bilgisi değildir.... Bu kişileri çıplak olarak ve arkadan ve yandan görüyorum. Onların iç organlarının çalışmasını görüyorum.

> Onların düşüncelerini biliyorum ve onlar benim bildiğimi biliyorlar... Onları soyunmuş -çirkin, insan- olarak görüyorum.
>
> (Du Bois (1920/1999:17)

Siyah Amerikalıların bakış açısını benimseyen yirminci yüzyıl sonu düşünürleri, Du Bois'yı bu tür çalışmaların bir öncüsü olarak gördüler ve feministler, eşcinsellik kuramcıları ve diğerleri onun çabalarını alkışladılar ve yankılandırdılar.

Bu noktada ortaya çıkan başka bir perspektif -genel kuramların reddi ve *yerel* kuramların daha fazla değer kazanması,- Du Bois'nm eserlerinin yeniden değer kazanmasında yardımcı oldu. Yani sözgelimi Weber, Durkheim veya Parsons'dan farklı olarak Du Bois, toplumun genel bir kuramını geliştirmek için çabalamadı; onun kuramı, çoğunlukla çok daha dar bir şekilde ırk ve ırk ilişkileri üzerinde odaklandı. Toplumun genel bir kuramının, modemizmin birçok imkânsız yanılsamasından biri olduğu şeklinde bir görüş ortaya çıktı. Üstelik bu tür genel kuramlar, azınlıkları, göz ardı etmeye, alta itmeye ve/veya aşağılamaya eğilim gösterdiler. Bunun yerine, Du Bois'nın geliştirdiği türden daha dar, daha fazla odaklanmış kuramlara gereksinim duyulmaktaydı. Diğerleri arasında feministler, uzun zamandır bu tür kuramları geliştirmişlerdi ve bu tür kuramlar ve kuramlaştırma, yirminci yüzyılın son birkaç on yılında ve yirmi birinci yüzyılın başında aşırı artış gösterdi. Dahası azınlık kadınları, feminist kuramın bile çok genel olduğunu ve gereksinim duyulan şeyin, kuramın daha da yerel biçimleri, özellikle azınlık kadınlarının geniş bir yelpazesinin bakış açısından geliştirilen kuramlar olduğu görüşüne ulaştılar. Bu türün en önemli eserlerinden bazıları, açıkça Du Bois'nın öncülüğünü yaptığı bir gelenek içinde çalışma yapan siyah feministlerden geldi (örneğin, Collins, 1990; 1998).

Yine de Du Bois'nın önemli bir toplum kuramcısı olarak tanınmasının ortaya çıkışına yardımcı olan başka bir fikir, değerden-bağımsız düşünce fikrinin reddedilmesiydi. Feministler, çokkültürcüler ve postmodemistler bu tür bir fikrin başka bir modem yanılsama olduğunu düşünmekle kalmadılar onlar aynı zamanda kuramcıların ve onların içinden çıktıkları ve duygudaş oldukları toplulukların değerlerinin derinlerinde taşıdıkları düşüncenin önemine inandılar. Ayrıca kuşkusuz bu tür düşüncenin, Du Bois'nm çalışmasından daha iyi az sayıda modeli vardır.

Bununla birlikte, bu ve diğer eğilimlere karşın Du Bois'nın birçok başka biçimde bir modemist olduğunu hatırlamak önemlidir; onun yaşadığı çağ dikkate alındığında onun başka seçeneği çok azdı. Birincisi, gördüğümüz gibi Du Bois, kuşkusuz bilime ve siyah Amerikalıların karşılaştıkları durumun bilimsel olarak araştırılmasına inandı. İkincisi, o, beyazlar tarafından engellenmiş olmasına karşın özellikle siyah Amerikalılar için ilerlemeye yaşamının büyük kısmında inandı. Üçüncüsü o, kariyerinin ilk döneminde sosyalizme katıldı ve yaşamının sonuna doğru, hem bir ideoloji olarak hem de Sovyetler Birliği ve Çin'de uygulandığı biçimiyle komünizme sıkıca inanan biri oldu. En sonunda sonuçları, nirvanaya olmasa bile sosyalist ve komünist kuramlardan daha iyi bir dünyaya yol açan modem düşüncenin özellikle "büyük anlatılar'ın daha iyi örnekleri yoktur. Bu ve başka nedenlerle Du Bois'yı bir postmodemist hatta onun bir öncüsü olarak kabul etmek yanlış olacaktır. Yine de onun ırk konusuna değeryüklü ve tek-amaçlı odaklanışı, onun, yirminci yüzyılın sonunda ortaya çıkan toplum kuramı içindeki çeşitli radikal yeni fikirlerle uyumlu olmasını sağlar.

W. E. B. DU BOİS

Kısa Yaşam Öyküsü

William Edward Burghardt Du Bois, 23 Şubat 1868'dc Grcat Barrington, Massachusetts'de doğdu (D. L Lewis, 1993). Kendi zamanının siyahlarının ezici çoğunluğuyla karşılaştırıldığında Du Bois görece avantajlı bir yetişme tarzına sahipti ve bu, onun, Fisk Üniversitesi'nde eğilim görmesini ve sonradan Berlin Üniversitesi'ne devam etmesini ve oradan ayrılıp Harvard Üniversitesi'nde doktora yapınasım sağladı. Du Bois, Harvard'da ve Almanya'da aralarında büyük toplum kuramcısı Max Weber'in yanısıra William James ve Josiah Royce'un bulunduğu dönemin büyük düşünürleriyle temas kurdu.

Du Bois'nın ilk işi siyahların bulunduğu bir üniversitede (Wilberforce) Yunanca ve Latince dersleri vermekti. "Kendi boş zamanlarımda sosyoloji öğretmeme karşın bu kurumda sosyoloji adına hiçbir şey yoktu'' diye belirtir (Du Bois. 1968:189). Du Bois 1896 sonbaharında Pennsylvania Ünivcrsitesi'nde bir öğretim yardımcısı görevi teklif edildiğinde, Philadelphia'da siyahlar üzerine araştırma yapmak için harekete geçti. Bu araştırma, sosyolojinin ilk döneminin klasik eserlerinden biri olan *Philadelphialı Negro'*nuıı *(1899/1996)* yayınlanmasına yol açtı. Bu proje tamamlandığında Du Bois, Atlanta Üniversitesi'ne geçti (Pennsylvania'da sabit bir konumu olmamıştı ve bu yaşamı süresince başka birçok şey gibi onun içine dert oldu), orada 1897'dcn 1910'a kadar sosyoloji öğretti ve Amerika'da Zenci yaşantısının çeşitli boyutları üzerine bir dizi araştırma raporundan sorumlu oldu. Yine bu dönem içinde kendisinin otobiyografik hatıralarının ilki ve en önemlisi olan *Siyah İnsanların Ruhları'*m (1903/1996) yazdı. Bir dizi genel kuramsal görüşü de içeren ve siyah Amerikalıların ve ırk ilişkilerinin anlaşılmasına büyük ölçüde katkıda bulunan bu eser, üst düzeyde edebi ve derinlemesine kişisel bir eserdi. Du Bois yaşamı süresince, bu tür bir dizi otobiyografik eser yayımladı, *Karanlık Su: Peçenin İçinden Sesler* (Darkwater: *Voices from within the VeiİI)* (1920/1999), Şafağın Alacakaranlığı: İrk Kavramının Otobiyografisine Yönelik Bir Deneme *(Dusk of Dawn: An Essay Unvan! an Autobiography of a Race Concept)* (1940/1968) ve *W E. B. Du Bois'tun Otobiyografisi: Birinci Yiizyılm Son On Yılında Hayatımın Görünüş Üzerine Bir İç Konuşma (The Autobiography of W. E. B. Du Bois: A Soliloquy on Vtewing My Life from the Last Decade of lts First Century)* (1968) bunlar arasındadır. Du Bois, Şafağın Alacakaranlığı hakkında şöyle söyler: "Böylece, yazdığım şey, kendi otobiyografimden çok, bana ait olan düşüncelerde ve edimlerde açığa kavuşan, göklere çıkarılan ve kuşkusuz bozulan bir ırk kavramının otobiyografisiydi." (Du Bois'nın özgüveni eksik değildi ve sık sık egosunun aşırılığı nedeniyle eleştirilmiştir.)

Du Bois. Atlanta Üniversitesi'ndeyken kamusal ve siyasal konulara daha fazla dâhil oldu. 1905'te New York, Buffalo yakınlarında, "ırk ve renge dayalı tüm kast farklarının kaldırılması" gibi konularla ilgilenen bir ırklararası sivil haklar örgütü olan Niagara Hareketi'nin oluşmasıyla sonuçlanan bir toplantı için çağrıda bulundu ve toplantıya katıldı (Du Bois. 1968:249). Bu da 1910'da Du Bois'nın yayın ve araştırma direktörü olmasıyla birlikte varlık kazanan, benzer bir ırklararası örgüt olan Renkli İnsanların Gelişmesi için Ulusal Birlik'in (RİGUB) (National Association for the Advancement of Colored People) temelini oluşturdu. O. RİGUB'un dergisi olan *The*

Crisis'\ kurdu ve derginin sayfalarında Amerika'da Zenci durumuyla ilgili çok farklı konularda çok sayıda deneme yayınladı. Du Bois, bu yeni göreve, ona fikirlerini yaymak için uygun ortam sağlaması nedeniyle başladı *(The Crisis*'ın editörlüğünün görüşlerinden sadece o sorumluydu). Üstelik Atlanta Üniversitesi'nde onun konumu, o zamanlar çok popüler olan ve güçlü olan, çoğu beyaz lider ve siyasetçi tarafından siyah Amerika'nın sözcüsü olarak görülen Booker T. Washington ile çatışması nedeniyle sürdürülemez hale geldi. Du Bois, Washington'un çok fazla muhafazakâr olduğunu ve Zencilerin genelde beyazlara özel olarak ise, içinde el işleri için eğitildikleri ve bu işlerden tatmin oldukları, beyazların hâkim olduğu ekonomiye bağımlı hale gelmelerini istediğini düşünmeye başladı.

Du Bois. sonraki yarım yüzyıl süresince Zencilerin ve başka ırksal davaların adına yorulmak bilmez bir yazar ve aktivistti (D. L. Lewis, 2000). O. Birleşik Devletler'de ve dünyanın çoğu yerinde özelde Zenciler genelde ise tüm "renkli" ırklar üzerine toplantıları izledi ve bu toplantılarda katılımcı oldu. Zamanının acil çözüm isteyen konularının birçoğunda, Zenciler ve diğer azınlıkların bakış açısından tavrını ortaya koydu. Örneğin, Birleşik Devletler'in I. vc II. Dünya Savaşlarına girmesi gerekip gerekmediği ve Zencilerin bu savaşları desteklemeleri ve onlara katılmaları gerekip gerekmediği konularında Zenci başkanlık adaylarının desteklemesi gereken görüşleri ortaya koydu.

1930'ların başlarında Büyük Bunalım, *The Crisis'm* dağıtımını olumsuz etkilemeye başladı ve Du Bois RİGUB içinde genç muhaliflere karşı denetimini kaybetti. O, Atlanta Üniversitesi'ne ve bilimsel çalışmaya döndü ve diğer şeyler arasında *Amerika'da Siyah Yeniden İnşa,* 1860-1880'i yazdı *(Black Reconstruelion in America, 1860-1880*) (1935/1998). Görev süresi on yıldan biraz fazla sürdü ve Du Bois 1944'te (yetmiş beş yaşındayken) üniversite tarafından zorla emekli edildi. Baskı altındaki RİGUB onu dekoratif bir figür olarak geri çağırdı ancak Du Bois bu rolü oynamayı veya yaşına göre davranmayı reddetti ve 1948'de kovuldu. Yaşantısının sonraki yaklaşık yirmi yılı boyunca onun fikirleri ve eseri gitgide radikal hale geldi. O, çeşitli barış örgütlerine girdi ve bunların faaliyetlerine katıldı en sonunda 1951 'de büyük jüri tarafından, barış hareketi içinde yabancı bir gücün başarısız bir ajanı olmakla suçlandı.

Du Bois yaşantısının erken döneminde genci olarak Amerika hakkında umutluydu, özel olarak ise Amerika'nın ırk sorunlarını barışçıl bir şekilde kapitalist bir toplumun şartlan içinde çözebileceğine inanıyordu. Yıllar içinde kapitalistlere ve kapitalizme inancını kaybetti ve sosyalizmi daha fazla destekledi. Sonuçta görüşleri daha radikal hale geldi ve komünizme doğru sürüklendi. Komünizmin Sovyetler Birliği ve Çin'e getirdiği ilerlemelerin epeyce etkisine kapıldı. Sonunda komünist partiye katıldı. Du Bois, uzun yaşantısının sonuna doğru Birleşik Devletler'e olan umudunu kaybetti ve bir Afrika ülkesi olan Gana'ya gitti. Du Bois, bir Gana vatandaşı oldu ve Martin Luther King, Jr.'ın "Benim bir hayalim var" konuşmasını VVashmgton'un The Mail bölgesinde yapmasından bir gün önce 27 Ağustos 1963'te 95 yaşında Gana'da öldü.

Du Bois, önemli bir kuramcı olarak son zamanlarda tanınmış olabileceği halde, o, siyah topluluk içinde uzun zamandan beri etkili olmuştur, örneğin, RİGUB'un yönetim kurulu başkanı olan Julian Bond şöyle söylemiştir: "Kendi yaşımdan insanları düşünüyorum, bu (kendi evinde çekilmiş Du Bois'nın elini tutan genç bir Bond'un bir fotoğrafı) normal bir deneyimdi -Du Bois'nın evinizde olmaması ancak onun adının evinizde olması, evinizde onu bilmeniz. ... Bu bizim için yemek masasındaki bir konuşmaydı" (aktaran Lemert. 2000:346).

Irkı Bilimsel Olarak Araştırmak: Filedelfıyalı Zenci

Filedelfiya'nın yedinci bölgesiyle ilgili Du Bois'nın öncü araştırması, kuramsal bir çalışma olmadığı ("Ne anladığım ne de ilgi gösterdiğim kuram, Zencilerle ilgili bu araştırma planının dışında kalır" [Du Bois, 1968:197]) ve onun çoğu eserinin tipik bir örneği olmadığı halde onu, en azından kısaca tartışmakta yarar vardır. O, kendi içinde önemli olmasının yanında Du Bois'nm düşüncesinin daha sonraki gelişimini anlamaya yardımcı olur. Yakın zamanlarda aynı bölgeyle ilgili kendi araştırmasını yapan Elijah Anderson (1999), *Filedelfıyalı Zenci*'yi bir "başyapıt" olarak görür:" O, kent etnografısi, toplumsal tarih ve betimleyici istatistiğin yararlarını birleştiren ilk çalışmalardan biri olarak toplum bilimi literatürü içinde klasik bir çalışma haline gelmiştir" (Anderson, 1996:ix). Onun birden çok yöntem kullanışı açısından ve onun siyah Amerikalılar hakkında oldukça çağdaş görünen sonuçları açısından bu türün yaygın olarak kabu! edilen klasikleriyle karşılaştırıldığında yıllarca sağlam kalmış ve dayanıklılık göstermiş bir kitaptır.

Bu eser hakkında birkaç şey dikkat çekmektedir. Birincisi, Du Bois, onu tümüyle *kendi alan araştırmasında,* oluşturmuştur; araştırmada bir araya getirilen çok çeşitli verileri toplamak için ona yardımcı olan bir araştırma asistanı yoktu. O. gözlem yaparak, harita çıkararak, sorular sorarak ve usule uygun daha fazla mülakat yaparak yedinci bölgenin sokaklarında yürüdü. İkincisi, onun soruşturmaları, bugün yapılar, benzer bir çalışmanın da ilgileneceği, Filedelfiya'nın bu bölgesindeki Zencilerin demografik özellikleri, bu nüfusun coğrafi kökenleri, evlilik ve aile, eğitim (ve eğitimsizlik), çalışma, kilise, konut ve topluluk ve siyaset ve oy vermeyi kapsayan konular üzerinde odaklandı. Du Bois, bugün toplumsal yapılar ve toplumsal kurumlar olarak adlandırdığımız şeyin çoğunu kapsamına almasına karşın eğitimsizlik, suç ve ırksal önyargı ve ayrımcılık gibi kilit çağdaş toplumsal sorunları da inceledi. Bu türden herhangi bir çağdaş araştırma, bu konulan kapsamına almaya gereksinim duya' ve Du Bois'nın kendisinin ilgilenmediği konular muhtemelen o zamanlar mevcu: değildi. Örneğin Anderson (1999) haklı olarak, bugün Filedelfiya'nın yedinci bölgesinde uyuşturucu kullanımıyla ilişkili olan çok büyük sorunlara işaret eder ancak ondokuzuncu yüzyılın sonunda bu bölgede (veya hemen hemen herhangi bir başka yerde) uyuşturucu kullanımı hemen hemen yoktu.

Filedelfiyah Zenci, geniş ölçüde betimleyici bir araştırmadır; ona, açıkça herhangi bir kuramsal perspektif biçim vermemiştir, o, ne de herhangi bir kuramsak sonuca ulaşmıştır. Du Bois, kendi araştırmasına yol açan Filedelfiya'daki Zencilerir. -onodkuzuncu yüzyılın sonu- tarihini betimleyerek başlar. Du Bois (1899/1996:43). 1638 ile kendi yazdığı zaman arasındaki tarihi özellikle İç Savaş'ın sona ermesini izleyen dönemi inceledikten sonra gelişmelerin hayal kırıcı olduğu sonucuna varmaktadır: "suç ve yoksulluğun anormal ve artan miktarından haklı olarak Zenci sorumlu tutulabilir; o, büyük bir vergi yükümlüsü değildir; onun, iş dünyasında veya edebiyat dünyasında gösterişli bir yeri yoktur veya çalışan bir kişi olarak bile onun sağlam bir zemini yoktu."[8]

Du Bois, toplum bilimlerinde önemli konuların özellikle zaman, mekân ve onların kesişiminin oldukça çağdaş bir anlayışını gösterir. Zaman, onun tarihsel çözümle-

Du Bois (1903/1996:155), *Siyah İnsanların Ruhları'nda (The Souls of Black Folk*) "bir tatil gezisinin birkaç boş saati"-kapsayan araştırmayla yetinen "otomobil-penceresi sosyoloğıTna eleştirel yaklaşır. Tersine, *Filedelfıyalı Zenci* (ve D* Bois'nıı diğer erken araştırmaları) için ortaya konulan çalışma, alışılmadık biçimde güç ve yoğundu. Bununla birlikte D. Bois kariyerinin sonraki döneminde "otomobil-penceresi sosyoloğu"nun üstünkörü gözlemleri bile olmaksızın masa bı> düşüncelerle yetindi.

[s] Bu, sadece, tarihsel karşılaştırmaları değil aynı zamanda çeşitli AvrupalI gruplarla çağdaş karşılaştırmaları da içeren, birçok anlamda karşılaştırmalı-tarihsel bir araştırmaydı.

mesi aracılığıyla temsil edilmektedir oysa onun mekânsal yönelimi, onun yedinci bölgenin coğrafyasını (toplumsal ekoloji) çözümlemesi içinde yansıma bulmaktadır. Hızlıca açığa kavuşan bir konu, yedinci mahallenin tek biçimli olmadığıdır: alt bölgeden alt bölgeye hatta bloktan bloğa büyük çeşitlilik vardır. Özel olarak Du Bois, bölge içinde önemli sınıf ayrımları olduğunu açığa kavuşturur ve toplumsal sınıf, onun araştırmalarında ve çözümlemelerinde açık ara en önemli etmen olan ırkın giderek daha fazla altında yer aldığı halde Du Bois'nın eserlerinin (aşağıya bakınız) başından sonuna önemli bir öğedir.

Günümüz okurunun dikkatini çeken şeylerden biri, Du Bois'nın çözümlemesinin çok yönlü niteliğidir; o, neredeyse her şeyi, çok etmenli terimlerle görür. İyi bir örnek, Zencilerin mesleklerinin alanında ve bu çalışmalardan türetilen gelirlerde bulunur. O, her iki boyutta onların görece düşük statülerini şu açılardan ortaya koyar: (1) onların önceden eğitimlerinin olmayışının düşük iş verimliliğine yol açması; (2) ötekilerden özellikle "arzulu", "iyi-eğitilmiş" ve "acımasız" görülen beyaz göçmenlerden gelen rekabet; (3) giderek artan büyük endüstrilerin küçük işlerin yerini almasına neden olan endüstriyel değişimler ve Zencilerin bu yeni işler için pek hazırlıklı olmamaları (4) ırk temelinde Zencilere karşı geniş kapsamlı ayrımcılık. İlginç bir şekilde sonuncusu kendisini pekiştirir çünkü ayrımcılığın bir sonucu olarak beyazlar Zencilerle iş esnasında nadiren temasta bulunurlar ve bu temas eksikliği, ayrımcılığın temelinde yatan önyargıyı pekiştirmeye hizmet eder.

Suçlamanın çoğu, beyazlara ve onların önyargıları ve ayrımcılıklarına yöneltildiği halde Zenciler zarar görmekten kurtulamaz. Diğer taraftan Du Bois (1899/1966:121), Zenciler, ekonomik olarak ilerlemeye çalıştıklarında "[beyaz] topluluğun bütün ilgisinin ve çabasının hemen hemen bilinçsizce Zencilere karşı yöneltildiğini" ileri sürer. Diğer taraftan Du Bois, Zencilerin ekonomik güçlüklerinde kendilerinin hangi biçimlerde paylarının bulunduğunu betimler. Örneğin o, onların beyaz doktorlara ve avukatlara gitmeye eğilim gösterdiklerini, bunun ise, bu meslekleri yürüten az sayıda Zenci üzerinde olduğu kadar ötekilerin bu çabaya girme arzuları üzerinde olumsuz bir etkisinin olduğunu ileri sürer.

Suç

Filedelfiyah Zenci'nin en etkileyici yönlerinden biri, onun Zenciler arasındaki yüksek suç oranlarını çözümlemesidir. Du Bois, Zenciler için daha yüksek bir suç oranı gösteren erken dönem istatistiklere oldukça temkinli yaklaşır. Örneğin o, Zencilerin "beyazlardan daha az nedenle tutuklandığını ve onlara beyazlardan daha uzun cezalar verildiğini" ileri sürerek bu istatistiklerde ayrımcılığın oynadığı rolü gösterir (Du Bois, 1899/1996:239). O, tutuklanan Zencilerin birçoğunun asla mahkemeye çıkarılmadığını, sonucunda ise onların suçlu ya da masum olduklarının asla kanıtlanmadığını ileri sürer.

Du Bois, İç Savaş'm bitiminden sonra Zenciler arasındaki yüksek suç oranlarının toplumsal nedenlerini dikkatlice çözümledi. Kölelik mirası ve özgürleşim, çok sayıda Zencinin (ve başkalarının) kente akını, artan iş rekabeti, yaşamın artan karmaşıklığı ve "içinde (Zencinin) yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu gelenek ve düşünce dünyası, ev, konut ve semtin fiziksel çevresi ve onun karşılaştığı cesaretlenmeler ve cesaret kırılmaları"nı içeren çevre Du Bois'nın işaret ettiği etmenler arasındadır (Du

Bois, 1899/1996:284). Beyaz topluluğu içindeki nedenlere dönen Du Bois, siyahlara yönelik "şiddetli baskı ve aşağılama"ya işaret eder ve şu sonuca varır: "(Zencilerin karşılaştıkları toplumsal koşulların) farklılığının gerçek temeli, tüm bölgede... Zencinin bir Amerikalıdan daha az bir şey olduğu ve olduğundan daha fazlası olmaması gerektiği şeklindeki yaygın düşüncedir" (Du Bois, 1899/1996:284). O, suçun "sayısız yanlış toplumsal koşulun bir belirtisi" olduğu sonucuna varır (Du Bois, 1899/1996:242).

Du Bois (1899/1996:322), beyazların genelde "bu tür herhangi bir güçlü ve intikamcı duygunun pek farkında olmadıklarf'm bulduğu halde Zenciler "bu önyargıyı, kendilerinin mevcut talihsiz durumlarının baş nedeni olarak görürler." Burada Du Bois, ırklar arasında bugüne kadar devam eden önemli bir farklılığı yalıtır ve algılamadaki farklılıklar mümkün olduğunca artış gösterir. Buna karşın Du Bois önyargı (ve ayrımcılık) ile suç (yanısıra Zencilerin karşılaştıkları öteki sorunlar) arasında basit bir bağlantı kumayı reddeder. O, bu bağlantıların, hem daha ustaca hem de daha tehlikeli olduğunu düşünür.

İronik olarak Du Bois (1899/1996:352) şunu da keşfeder; Filedelfiya kentinin, kurumlan, hayır demekleri ve duygudaşlığı aracılığıyla "suçlular, tembeller ve miskinler"! desteklemiştir ancak "eğitimli ve çalışkan genç renkli insan" için kentin "yararsız" olduğu görülür.

Gruplar Arası Evlilik

Gruplar arasındaki evlilik konusunda Du Bois (1899/1996:358), Zencilerin (ve muhtemelen beyazların), evliliği, "özel bir sözleşme" olarak görmeleri gerektiğini ve "onlardan birinin beyaz, siyah veya kızıl olup olmayacağının hiç kimseyi değil kendilerini ilgilendirdiğini" ileri sürer. Bununla birlikte Du Bois (1899/1996:359) ne dilerse dilesin, gerçekliğin oldukça farklı olduğunu kabul eder -"ortalama beyaz bir kişi, bir Zenciyle evlenmez ve ortalama Zenci, onun kuramına karşın, kendi ırkından biriyle evlenir ve hemcinsleri benzerini yapmadıkça onlara sert bir şekilde surat asar."

Toplumsal Eşitsizlik: Kast ve Sınıf

Du Bois, bu çözümleme içinde ırka kesinlikle ayrıcalık tanıdığı ve uzun kariyeri boyunca böyle bir odaklanmayı kararlılıkla sürdürdüğü halde toplumsal sınıf konusuna da büyük ilgi gösterdi.'* [1] O, beyazlar arasında, toplumsal sınıf açısından farklılık gördü (onun bir seçkin grubu üzerine düşüncelerini aşağıda tartışacağız ve daha sonra onun beyaz işçi sınıfını çözümlemesini ve bu sınıfla ilgili eleştirilerini tartışacağız) ancak *Filedelfiyalı Zenci* içinde Zenciler arasındaki toplumsal sınıf hakkında çok şey vardır. Örneğin, onun sınıf sistemlerinin biri şöyledir: Düzey 1 (iyi yaşamak için yeterince kazanan saygın aileler); Düzey 2 (düzenli ücretli işi olan saygın işçi sınıfı); Düzey 3 (yeterince düzenli geliri olmayan fakirler ve çok fakirler); Düzey 4 (suçlular, fahişeler ve aylaklardan oluşan en alt sınıf; 'dipteki onda bir'" [Du Bois, 1899/1996:3İl]).[10]

Du Bois, siyah topluluğu içinde sınıf açısından (daha önce gördüğümüz gibi mekânsal dağılım açısından) büyük farklılıklar olduğunu yani onların tek parça olmadığını açığa kavuşturmakla kalmaz aynı zamanda Zenci topluluğu içindeki en yüksek

[g] Du Bois genellikle toplumsal sınıflar açısından konuşur, bazen ise Amerika'daki beyazların karşılaştıkları durumu betimlemek için daha güçlü olan "kast" sistemi terimini kullanır. Bu bağlamda o, ırk temelinde *de facto* (yasal) ayrışmayı ve ayrımcılığı yerleştiren "Jim Crow" yasalarını tartışır.

[1] Du Bois (1898/1995) benzer bir sınıf sistemini. Vrigınia, Farmville'deki Afrikalı Amerikalılarla ilgili bir araştırmada betimler.

sınıflara özel önem vermek ister. O, "Zencilerin daha iyi durumda olan sınıflarının, kitlelere yönelik... ayak takımını yükseltmeye yönelik görevlerinin farkında olmaları gerektiğini"i ileri sürer (Du Bois. 1899/1996:392-393). Seçkin geçmişi ve eğitimi olan Du Bois, kariyerinin bu erken aşamasında her iki ırkın seçkinlerine büyük önem verir." Aslında o, seçkin beyazların, "onların aktif yardımlarını ve işbirliklerini kazanmaları gereken Zencilerin daha iyi durumda olan sınıflarının varlığının kabul edilmesine" yardımcı olmaya ilgi göstermelerinin gerekli olduğunu ileri sürer (Du Bois, 1899/1996:396). *Filedelfiyalı Zenci,* siyah Amerikalılara bir birlik çağrısıyla değil beyazların Zencilere yönelik "nazik ve duygudaş" ve "cömert" olmaları gerektiğinden söz ederek ve Zencilerin kendi hesaplarına, "uygun çaba"ya girmeleri teşvik ederek sonuca ulaşır. Beyazlar ve Afrikalı Amerikalılar beraberce, "kentin büyük kurucusunun onu. Kardeşçe Sevgi Kenti olarak adlandırırken neyi kastettiğini fark edebileceklerdir" (Du Bois, 1899/1996:397).[11] [12]

Du Bois, Zenci topluluğunun liderleri olacak en tepedeki küçük grubu betimleyen "Yetenekli Onda Bir" ifadesiyle bilinmeye başladı. O, seçkinciliği dolayısıyla eleştirilmesi ışığında ve Marx'ın fikirlerini giderek daha fazla ciddiye almaya başladığı için kariyerinin sonuna doğru bu fikri yeniden değerlendirdi. Marx'ın fikirleri kuşkusuz, kitlelerden ortaya çıkan alttan gelen bir devrime işaret ediyordu. Du Bois, liderliğin önemi konusundaki fikirlerinden vazgeçmedi onlarda değişiklik yaptı. Onun sonraki eserlerinde bu liderlerin genel anlamda yetenekli olmaları artık yeterli değildi onların aynı zamanda ekonomi alanında ve onun Zenciler üzerindeki etkileri alanında uzmanlar olmak zorundaydılar. "Yetenekli Onda Bir", "Yol Gösteren Yüzde Bir" haline geldi ve onlar, "grubumuzun yükselişine imkân sağlayacağı için fedakârlıkta bulunmayı ve endüstride böyle bir ekonomik devrimin ve refahın adil dağılımının planlamasını yapma"yı istemek zorundaydılar (Du Bois, 1948/1995:350).[13]

İyiliksever Zorba

Filedelfiyalı Zenci'de umut verici bir figür varsa o, çoğu kez iyiliksever bir kapitalist olan "iyiliksever zorba"dır. Du Bois, eserinin bu erken aşamasında beyazlara, güçlü ve iyiliksever liderlere ve kapitalizme bir derece inancı sürdürür. Bu nedenle, Du Bois ekonomik ve işle ilişkili sorunlar konusunda iyiliksever bir zorbanın. Zencilerin eğitim eksikliğiyle ve onlar aleyhine uygulanan ayrımcılıkla baş etmek için çaba gösterebileceğini ileri sürer. Bununla birlikte, "Zencinin, öğrendiği beceriyi dahi kaybetmesini engelleyen ya da daha fazla öğrenme fırsatlarıyla onu teşvik eden ne bir hayırsever, ne bir iyiliksever zorba, ne endüstrinin ileri-görüşlü bir kaptanı vardı" (Du Bois, 1899/1996:127). Bununla birlikte Du Bois, tipik olarak. Zencilerin sıyrılmalarına ve basitçe başkalarını suçlamalarına meydan vermemek için hızlı davranır: "Kuşkusuz, çoğu kabahat, örgütlü muhalefetlerine oldukça uysal bir şekilde teslim olmaları nedeniyle Zencilere yüklenebilir." Du Bois (1899/1996:163), sağlıkla-ilişkili sorunlar konusunda daha pozitif olarak şunu ileri sürer: "Reformun temel hareketinin, Zencilerin kendilerinden gelmesi gerekir ve bu hareket, taze hava, temizlik, sağlıklı evler ve uygun gıdayı amaçlayan bir hareketle başlamalıdır."

[11] Aslında Du Bois özellikle ilk eserlerinde seçkinci olduğu için çoğu kez eleştirilmiştir

[12] Göreceğimiz gibi Du Bois. kendi düşüncesini radikal olarak gözden geçirecek ve düşüncesi evrildikçe ve değiştikçe bu tür romantik bir retorikten vazgeçecekti.

Kuşkusuz bir anlamda bu grupta bulunanların daha az sayıda olması (onda bir değil yüzde bir) daha da büyük bir seçkincilik taşıyordu

Du Bois, iyiliksever zorbadan ve daha özel olarak kapitalistten gelen yardıma uzun süreli olarak fazlaca umut beslemedi. Aslında Güneyin İç-Savaş sonrası ekonomisini daha sonra çözümlemesinde "Yeni Güneyin Endüstriyel sömürüsünü üstlenmeye başlayan" kuzeyli kapitalistleri suçlar; "... endüstrinin bu yeni kaptanlarında ne sevgi ne de nefret, ne duygudaşlık ne de romantizm bulunmaktadır; bulunan tek şey, dolarlar ve kar paylarıyla ilgili soğuk bir sorundur" (Du Bois, 1903/1996:170). Ayrıca hâlâ sonraki bir eser olan *Amerika'da Siyahların Yeniden İnşa, 1860-1880'*de (*Black Reconstrıcciion in America, 1860-1880*) (Du Bois, 1935/1998) özellikle Kuzeyli kapitalistler, İç Savaş'tan sonraki Yeninden İnşanın başarısızlığının çoğundan sorumlu tutulurlar.

Beyazların Öz-Çıkarına Başvuru

Du Bois'nın ilk araştırmasında benimsediği ve kariyeri boyunca birkaç kez kullandığı bir yaklaşım, beyazların öz-çıkarına başvurarak Zencilerin durumunu iyileştirmeyi amaçlar. Yani o, bir bütün olarak toplumun yanısıra beyazların, siyah topluluk içindeki sorunların düzeltilmesinden olduğu kadar siyahların eğitimsel ve ekonomik ilerlemelerinden yararlanacağını ileri sürer. Örneğin, beyaz işverenler ve bir bütün olarak ekonomi, mesleksel olarak ve gelir açısından başarılı olma yeteneği daha fazla olan daha iyi eğitimli siyah işçilerden yararlanacaktır. Siyahlara yardım bir yana, beyazların bu durumu kavramak istememeleri gerçeği, "ekonomi biliminde büyük postülalardan birinin -insanların ekonomik yararlarının peşine düşmeleri"-, bu örnekte doğru olmadığına" işaret eder (Du Bois, 1899/1996:146).[14] Yani Zencilerin ekonomik olarak başarılı hale getirilmesi, toplu olarak beyazların yararına olmasına karşın beyazlar, onlara yardım etmek istemezler hatta onların daha fazla zarar görmeleri için hareket edebilirler. Du Bois, Zencilerin görece sağlıksız olmalarını (bunu onların kötü toplumsal koşullarına bağlar) betimledikten sonra aynı görüşü ortaya koyar -beyazlar ve genel olarak topluluk, Zencilerin sağlıklı olmalarından yararlanacaklardır (daha sağlıklı bir işgücü daha fazla işçi sağlar ve topluluğa daha az yük olur). Du Bois (1898/1996:394), daha genel olarak, şu sonuca varır: "Bu tür bir ayrımcılık, ahlaki açıdan yanlış, siyasal açıdan tehlikeli, endüstriyel açıdan israf ve toplumsal açıdan aptalcadır. Bunu durdurmak beyazların görevidir ve böyle yapmak öncelikle kendi yararlarınadır."

Kuramsal Katkılar

Du Bois'nın eserlerinde modern bir anlamda "kuram" olmadığı halde genel olarak ırkı özel olarak siyah Amerikalıları kuramsal terimlerle düşünmede yararlı olmayı sürdüren bir dizi genel fikir kesinlikle vardır. O, asla bir kuram oluşturmaya girişmediği için ve *Filedelfiyalı Zenci (ve* kabaca 1910'a kadar onun ilgisinin çoğunu meşgul eden diğer ampirik çalışmalar), daha sonra özyaşamöyküsel yazılar (yine de içinde kuramsal fikirler bulunan), siyasal kitapçıklar ve büyük çeşitliliği ve farklılığı olan siyasal etkinlikleri kapsayan birçok başka türden çalışmalarla meşgul olduğu için onun eserlerinde genel bir kuram yoktur. Buna karşın, onun eserlerinde birkaç önemli kuramsal fikir ve ayrıntı saptamak mümkündür.

[M] Bu, bugün rasyonel seçim kuramı denilen şeyin bir eleştirisini oluşturur.

Irkçılık ve Irk Gururu

Du Bois (1897/1995:21), erken bir denemede "ırk fıkri"nin, "tüm tarihin merkezi :üşüncesi" olduğunu ileri sürer ve çok geçmeden bunu bir ırk tanımı izler: "az veya ;ok canlı biçimde kavranan yaşamın belirli ideallerini başarmak için hem gönüllü . larak hem de gönülsüz olarak birlikte çaba gösteren, genel olarak ortak kan ve dili, her zaman ortak tarihi, gelenekleri ve dürtüleri olan insanların bir ailesi." Bu, Du Bois'yı (1897/1995:23), Amerikalı Zencilerin amacının bütünleşme değil ve kesinlikle "beyaz Amerikalılar tarafından sindirilme değil" aksine "Pan-Zencicilik"in "öncü birliği" olarak hizmet etmek olduğu görüşüne yöneltir.[1^] Du Bois (1923/1995:471-477), Zencileri çeşitli biçimlerde beyazlardan üstün olarak görür ve "çarpıtılmış Amerikan çevresi"nin katılığını "yumuşatmak" onların rolüdür (Du Bois, 1933/1995a:73). Burada o, Zenci müziği (o, gerçek anlamda tek orijinal Amerikan müziği olduğunu ileri sürer).[16] peri masalları ve mizah gibi şeylere işaret eder.[17] Du Bois (1915/1995:53), daha genel olarak Zenci ırkının, "normal koşulunda", insan ırklarının en güçlüsü ve görgülüsü" olduğunu ileri sürer. Hâlbuki beyazlar "plütokrasi sağlayan deli para"ya gömülmüş olarak görülür (Du Bois, 1897/1995:25), siyahların ise daha yumuşak, görgülü kültürleriyle Amerikan toplumunun bu aşırılıklarını düzeltebilecekleri düşünülür. Du Bois, siyahların bu amacı başarmalarının yanında kendi-çıkarlarını savunmaları ve daha ileriye götürmeleri için ırk örgütlenmesi, dayanışma ve birliği tavsiye eder.

> Kendi kurumlarında ve hareketlerinde birlikte işbirliği yapan, ırk-bilincine sahip olan siyahlar en sonunda renkli ırkı kurtaracaklardır ve bugün ileriye doğru büyük adım, Amerikalı Zencinin, gönüllü kararlı işbirlikçi çaba aracılığıyla ekonomik kurutuluşunu başarmasıdır.
>
> (Du Bois, 1934/1995:558)

O, benzer şekilde, kendi içinde ayrışmaya değil ayrımcılığın eşlik ettiği ayrışmaya karşı olduğunu açığa kavuşturur. Ayrışmış fırsatlar, az ya da çok eşit oldukça ve aynı ilkeler temelinde işledikçe siyahlar ile beyazların ırk temelinde ayrışmalarıyla bir sorunları yoktur. Bununla birlikte o, daha sonra, bu tür "ayrı ancak eşit" fırsatların "nadiren mümkün" olduğunu fark etti (Bois, 1944/1995:615).

Irk, kuşkusuz Du Bois'nın ünlü adlandırması olan "Zenci Sorunu"nun veya Amerika'da ırklar arasındaki sürtüşmenin temelindeydi. O, genel olarak Birleşik Devletlerdeki özel olarak Güneydeki "ırk ayrımı" açısından düşündü. (Du Bois [1968:125], üniversite-öğrenciliği yılları kadar erken bir zamanda kendisinin "renk ayrımına karşı savaşçı bir tutum geliştirdiğini" söyler.) Örneğin o, "insanların tehlike altında oldukları ırk-ayrımını içinde dehşetli bir uçurumu" tasvir etti.

> Böylece, zaman zaman Güneyde iki ayrı dünya varlığını sürdürür; sadece basitçe, toplumsal etkileşimin daha yüksek alanlarında ayrı değil aynı zamanda kilisede ve okulda, tren yolunda ve tramvayda, otellerde ve tiyatrolarda, sokaklarda ve kentin kesimlerinde, kitaplarda ve gazetelerde, barınaklarda ve cezaevlerinde, hastanelerde ve mezarlıklarda ayrı.
>
> _____ (Du Bois, 1903/1996:97)

[1J] Yine de Du Bois (1923/1995:337), en azından. Marcus Garvey'in aynlmacılığını (Afrika'ya geri dönme) eleştirisinde "bir ırk üstünlüğünün diğeriyle değiştinlmesi"ni beyhude ve manevi olarak iflas etmiş olarak görür.

Aslında. *Siyah İnsanların Ruhları* (Du Bois, 1903/1996), Zenci şarkılar etrafında düzenlenmiştir ve her bölüm, onlardan dizelerle başlar.

[1] Aynca Du Bois, siyahlanıl dinini çoğu zaman epeyce eleştirdiği halde doğuştan gelen yetenek veya dini, önemli bir katkı olarak görür.

Bununla birlikte Du Bois daha sonra perspektifini genişletmeye Amerikan örneğini küresel ırk ayrımının bir parçası olarak görmeye başladı. Aslında o, erken bir zamanda en ünlü açıklamalarının birinde ve yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında daha da doğru olduğu görülen bir açıklamasında bu görüşü öngörmüştü:

> Yirminci yüzyılın sorunu, ırk ayrımı sorunudur; bu sorun, ırk farklılıklarının... dünyanın yarısının en büyük yeteneklerine, modem uygarlığın fırsatlarını ve ayrıcalıklarını paylaşma hakkının inkar edilmesinin bundan böyle ne kadar temeli haline getirileceğidir.
>
> (Du Bois, 1900/1995:639)

Böylece Du Bois (1903/1996:15), artık yalnızca Birleşik Devletler üzerinde odaklanmak yerine "Asya ve Afrika ve adalari'daki Zencileri ve dünya genelindeki diğer ırkları da inceledi. Du Bois, yalnızca bir ırk -Zenci- üzerinde odaklanmak yerine ırk açısından daha geniş düşünmeye başladı. Üstelik o, sadece Zenci örgütlerine (Zenci okulları dâhil) değil aynı zamanda tüm "renkli ırklar" ı kapsayan birleşik örgütlere gereksinimi tartışmaya başladı.[lx] Bununla birlikte ırk üzerindeki bu odaklanmaya karşın Du Bois, "saf' ırkın olmadığını ve ırklar arasındaki farklılıkların büyük çoğunluğunun, onların çevrelerindeki özellikle toplumsal çevrelerindeki farklılıklardan kaynaklandığını kabul etti.

Du Bois'nın ırk üzerinde daha genel odaklanması, onu, bazıları diğerlerinden daha fazla savunulabilir olan çeşitli doğrultulara yöneltti. Örneğin, Du Bois 1936 (1936/1995b:81) gibi erken bir zamanda Almanya'daki Yahudilerin ciddi durumuyla ilgisini "ırk nefreti"nin kurbanları olarak ifade etti. Diğer taraftan Du Bois, II. Dünya Savaşı sırasında ve ondan önce Japonların yaptıktan ihlalleri bir süre görmezden gelmiş göründü. Örneğin o, II. Dünya Savaşı'ndan önce Japonlar tarafından işgal edilen Manchuria'da "ırksal veya renksel kasf'ın olmayışından söz etti (Du Bois, 1937/1995:83). Hatta Du Bois (1945/1995:86-87), savaşın bitiminde Pearl Harbor'a saldırıyı kınamasına ("akılsızca", "düşüncesizce") karşın, Japon halkını övdü ("güzel ve ilerlemeci"), Amerikalı bir amirali eleştirdi ("o renkli bir ırkla savaş ediyor ve onlardan nefret ediyor") ve Japonya'nın beyaz askerler tarafından işgal edilmesini dert edindi.

Peçe

Peçe, Du Bois'nın en ünlü kavramlarından biridir.[10] O, bu fikirle, Zenciler ile beyazlar arasında açık bir ayrılmanın, bir engelin olduğunu kasteder. Bu imge, bir duvarı değil, her ırkın diğerini onun aracılığıyla görebileceği ince, delikli bir nesneyi ifade eder. Bununla birlikte, Peçe, ne kadar ince ve delikli olursa olsun, onun aracılığıyla görmek ne kadar kolay olursa olsun, ırkları açıkça ayırmayı sürdürür. Du Bois, *Siyah İnsanların Ruhları*'na "Öndüşünce"sinde, niyetinin, Amerika'da Zencilerin "ruhları"nı incelemek ve kendi (beyaz) okurlarının ona bir bakış atmalarına imkan vermek için Peçeyi "kaldırmak" ve onun arkasını veya içini görmeye girişmek olduğunu açığa kavuşturur: [18] [19]

[18] Du Bois dünya genelindeki beyaz ve beyaz olmayan tüm emekçilerin birleşmelerini bile istedi. Bununla birlikte, bu. normal olarak beyaz emekçileri (ve onların sendikalarını) siyah işçilerin (ve diğer beyaz-olmayanların) düşmanı olarak gören Du Bois'nm tipik olmayan bir görüşüydü. Ayrıca bu karşıtlık. Yeniden İnşanın başarısızlığındaki kilit bir etmen olarak görülebilir (Du Bois. 1935/1998).

[19] Du Bois. bir "mağara" metaforunu. onun içinden dışarı baktıkları, bir boşluk içinde çığlık attıktan görülebilen, yoldan geçen beyazlar tarafından göz ardı edilen Afrikalı Amerikalıların konumunu ortaya koymak için kullandı (Lewis, 2000:474).

> Böylece beyaz dünyayı geride bırakarak Peçenin içinde ilerledim, onun derin iç yüzünü hafifçe görebileceğiniz şekilde onu ortaya çıkardım -onun dininin anlamı, onun insani tasasının tutkusu ve onun daha büyük ruhlarının mücadelesi... Ve son olarak Burada konuşan ben. Peçenin içinde yaşayanların kemiğinin kemiği, etinin etiyim.
>
> (Dıı Bois, 1903/1996:xxiv)

Genellikle peçe aracılığıyla görülebileceği ve onun kaldırılabileceği düşünüldüğü halde Du Bois onun, ihlal edilebilmesi şöyle dursun, daha geçirimsiz ve kaldırılması imkânsız olduğunu düşünür. Örneğin "eski Güney"i betimlerken "onların etrafına çok yüksek duvarlar inşa ettik ve onlar ile ışık arasına, onların yırtıp geçmeyi bile düşünmeyecekleri çok ince bir Peçe astık" (Du Bois, 1903/1996:90).

Du Bois, Peçeyi, birkaç biçimde tartışır:

- siyahları, dünyanın geri kalanından ve içinde yaşadıkları dünyadan koparan bir şey olarak
- siyahların birlikte doğdukları bir şey olarak
- bazen en azından kısmen kaldırılmasına karşın siyahlar ile beyazlar arasına girer veya onların arasında bulunur (örneğin, Du Bois [1903/1996:65], beyaz bir delegenin onu candan selamladığı bir olayı betimler ancak akşam yemeği zamanı geldiğinde "Peçenin berbat gölgesi düştü çünkü önce onlar yemek yedi daha sonra ben tek başıma")
- Zenciler ve beyazların birbirlerini görme biçimini etkileyen bir şey olarak
- Zenciler ile fırsat arasında asılı duran bir şey olarak
- kendi yaptığı gibi eğitim ve doğruluk aracılığıyla "Peçenin ötesine kafa yormak" mümkün olacaktır (Du Bois, 1903/1996:110)
- ölüm dolayısıyla Peçenin ötesine kafa yormak da mümkündür[11]
- hem siyahları hem de beyazları negatif olarak etkiler
- onların "ruhlar"ı da dâhil olmak üzere onları farklı biçimlerde fakirleştirir
- onun birgün, "tutsakların özgür bırakılması" için kaldırılabileceğini umduğu bir şey olarak (Du Bois, 1903/1996:215)

Genel olarak "Renk Peçesinin içindeki ve onsuz dünya değişmektedir ancak aynı oranda, aynı biçimde değişmemektedir ve bu dunun, nıhun özgün bir parçalanışını, kuşku ve şaşkınlığın özgün bir anlayışını üretmek zorundadır" (Du Bois, 1903/1996:203).

> Du Bois'nın en iyi ve en lirik açıklamalarından biri şudur: Ve sonra -Peçe, renk Peçesi. O, gecenin, güney denizleri üzerine çökmesi gibi büyük çaplı, aniden ve itiraz edilmez şekilde çöker. Onun arkasında Nefret. Acımasızlık ve Gözyaşı vardır. Bir kimse, onun arkaik, eski, eski tasarımının girift, kavranılamaz tarzı aracılığıyla baktığında kan ve suçluluk ve yanlış anlama görür. Ve yine de, bu Peçe, o zaman ile şimdi arasında. Solgun ile Renkli ve Siyah ile Beyaz arasında -Seninle Benim aramda-asılı durur. Kuşkusuz, o, ancak düşüncede olan, belli belirsiz, elle tutulamaz bir şeydir; yine de onun doğru ve korkunç olduğu kadar sen ve ben kısa günümüz içinde onu kaldıramayız. Onun sınırlarını heyecanla ortaya çıkarabiliriz ve hatta onun halkalı ve yaldızlı tepesinin. Ebedilik tahtının içine doğru sokulduğu yere dev makaslarla yavaşça tırmanabiliriz. Ancak çalıştığımız ve tırmandığımız sürece, vahşi [10]

[10] Du Bois (1903/1996:214), oğlunun çocuk yaşta ölümünün ardından "Peçe aracılığıyla... dünyayı karanlık içinde" gördü..

> ve acı bilgisizlik içinde Birinin, Herkesten nefret ettiği; Failin, Fiili asla görmediği ve Kurbanın, Kazananı bilmediği bu büyük ölçekli boğucu karanlık içinde görünüp kaybolan linç ve öldürme, aldatma ve küçümseme, onur kırma ve yalan söylemeyi akan gözlerle görmeli ve ağrıyan kulaklarla duymalıyız. Adalarda, Peçe içindekilerin seslerini dinleyin çünkü onlar, Yirminci Döngünün en insani acısını sergilerler.
>
> (Du Bois, 1920/1999:143-144)

Bu açıklama hakkında dikkat edilmesi gereken şey, Du Bois'nın, Peçe bir fikir ya da fikirlerin bir dizisi, "düşüncede olan bir şey" olduğu halde onun kolayca kaldırılmadığını, açılmadığını veya yok edilmediğini kabul etmesidir. Peçeyi kaldırmak uzun-süren bir mücadele olacaktır ve bu olay, kısa bir zamanda meydana gelmeyecektir. Du Bois'nm betimlediği Peçe gibi bir şeyin varlığını sürdürmesi, bu görüşün, aslında onun Peçe üzerine tüm düşüncesinin önemini sürdünnesine işaret eder.

Çifte Bilinç veya "İkilik"

Du Bois'nın en çok bilinen ve en etkili olan fikirlerinden biri -çifte bilinç-, Peçe kavramıyla yakından ilişkilidir. O, bununla, siyah bir kişinin, "her zaman kendi benliğine başkalarının gözünden bakmayı, kendi ruhunu, eğlendirici bir küçümseme ve acımayla bakan bir dünyanın ölçüm aracıyla ölçme"yi kapsayan sıra dışı bir düşüncesinin ve algısının olduğunu kasteder:

> Bir kimse, bu ikiliği her zaman hisseder -bir Amerikalı, bir Zenci; iki ruh, iki düşünce, iki uzlaşmaz mücadele; tek başına kararlı gücü kendisini paramparça olmaktan koruyan karanlık bir beden içinde savaşan iki ideal.
>
> (Du Bois, 1903/1996:5)

Bunu başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, Afrikalı Amerikalılar eşzamanlı olarak dışarıdakiler ve içeridekilerdi veya daha özel olarak içerideki dışarıdakilerdi. Yani onlar, egemen beyaz toplumun (kuşkusuz Peçeyle ayrılmış olan) hem içerisinde hem de dışarısındaydılar (ve bir dereceye kadar hâlâ öyledirler). Bu görüş, bir yandan onlara, bir bütün olarak toplum hakkında eşsiz ve belki de gelişmiş bir anlayış sağlar (daha önce tartışılan bakış açısı kuramına bakınız) ve diğer yandan siyah topluluk içinde her çeşit patolojide kendisini gösteren büyük bir gerilim üretir. Du Bois'nın (1903/1996:7) ifade ettiği gibi Zenci Amerikalıların "cesaretlerinin ve inançlarının üzücü bir yıkımına, bu uzlaşmaz iki ideali tatmin etmeye çalışmak yol açmıştır".

Bu çifte bilincin varlığı dikkate alındığında Du Bois (1903/1996:6) şunu ileri sürer; Amerikalı Zenci, "öz-bilinçli insanlık edinmenin, kendi çifte benliğini, daha iyi ve daha doğru bir benlikle birleştirmenin" özlemini çeker. "O, bu birleşmeyle eski benliklerinden [Zenci, Amerikalı] hiçbirini kaybetmeyi arzulamaz.... O, basitçe, bir insanın hemcinsleri tarafından lanetlenmeden ve tükürülmeden, yüzüne Fırsat kapıları kapanmadan hem Zenci hem de Amerikalı olmasını mümkün kılmayı arzular."

Du Bois'nın çifte bilinç üzerine düşüncesi, birtakım klasik ve çağdaş kuramsal fikirlerle benzerlik gösterir. Örneğin, Simmel'in "yabancı"sı (bkz. Bölüm 9), benzer şekilde çifte bilincin sıkıntısını çekecektir ve yabancılar gibi siyah Amerikalılar, beyazların egemen olduğu Amerikan toplumu içindeki yabancılar olarak düşünülebilir. Daha çağdaş bir biçimde Patricia Hill Collins'in (1990; 1998)"içerideki dışarıdaki"

üzerine eseri, Du Bois'nın çifte bilinç üzerine düşüncesiyle güçlü benzerlikler gösterir. Buradaki görüş şudur, Du Bois, genel olarak sosyoloji içindeki daha özel olarak sosyoloji kuramı içindeki ana akım tarafından büyük ölçüde göz ardı edildiği ve o da genel olarak bu akımı göz ardı ettiği halde onun fikirleri, ana akım içindeki birtakım kuramsal yönelimlerle ve ampirik araştırmalarla benzerlik gösterir.

Ekonomi

Du Bois, ekonomik etmenlere büyük önem verdi ve o, birçok başka etmeni (toplumsal, siyasal ve benzeri) tartıştığı halde sonuçta çoğunlukla, en temel ve en önemli etmen olarak ekonomiye geri döndü. Örneğin: "Zencinin temel zayıflığı, özgürleşimden itibaren yeterli bir ekonomik temelinin olmamasıdır" (Du Bois, 1935/1998:565).
O, bu görüşü, çoğu kez Manc'la ilişkilendirilen ekonomik belirlenimcilik türüne bağladı; "Kari Marx'ın bir ulusun ekonomik temelinin, onun siyaseti, sanatı ve kültürü için geniş ölçüde belirleyici olduğu şeklindeki kanaatine katılıyorum" (Du Bois, 1944/1995:610). Lemert'in (2000:357) ifade ettiği gibi "Du Bois'nın en özgün kuramsal iknası [şuydu]: ırk asla ekonomik gerçekliklerden ayrı, tek başına bulunmaz....
Irkın, sınıftan ayrı olarak çok az anlamı vardır."

Bununla birlikte Du Bois, ekonomik etmenlerin en yüksek önemini kabul ettiği halde o, ekonomik başarı için mücadeleye, gösterilen öneme ve ayrılan zaman ve enerji miktarına son derece eleştirel yaklaştı. O, ilk olarak beyaz Amerika'yı, parayı fetişleştirmesi nedeniyle, kapsayıcı maddeciliği nedeniyle eleştirdi. O, daha sonra, bu nedenle bir bütün olarak Birleşik Devletler'i eleştirdi. O, yaşamda, beyaz Amerikalıların unuttuğu daha önemli, "daha yüksek" şeylerin olduğunu düşündü. Bunun tersine, Zenciler, maddi başarıya henüz o kadar büyük önem vermemişlerdi (muhtemelen, en azından kısmen, onlara, bu başarıyı elde etmek için gerçek bir fırsat verilmediği için) ve Du Bois, onların maddi başarıya asla çok fazla önem vermeyeceklerini umdu. Bu, Du Bois'nın, siyah topluluk içinde eğitimin özellikle yüksek eğitimin önemine yönelik niçin çoğunlukla ve bu kadar kararlı bir şekilde böyle düşündüğünün bir parçasıdır. Eğitim, siyahların, salt ekonomik başarıdan daha yüksek bir dizi amaçlar ve hedeflere ulaşmalarına olanak sağlar. Bu, Du Bois'nın Booker T. Washington'a, özellikle onun endüstride ve ticarette başarı üzerine ekonomik odaklanmasına niçin eleştirel yaklaştığının nedenlerinden biridir. Washington'un felsefesi Zencileri sadece ikincil ekonomik statüye indirmez aynı zamanda "siyah halk için kendine-güvenen bir insan olma biçimi", liderlik ve ahlak, bu odaklanma içinde eksiktir (Du Bois, 1904/1995:330). Bu, Du Bois'nın, Washington'un itaati öğütlediği şeklindeki görüşüyle ve Du Bois'nın (1904/1995:331) kendi ifadesiyle "bize vuran elleri öpme"yi reddetmesiyle yakından ilişkilidir.

Kari Marx, Sosyalizm ve Komünizm

Meslek yaşantısının başlarında Du Bois'nın bazı açılardan oldukça muhafazakâr hatta seçkinci olduğu kabul edilebilir. O, meslek yaşantısının erken bilimsel aşamasını tamamladıktan sonra Zenci Amerikalıların durumlarını iyileştirmek için Niagara Harc-

keti'nde ve RİUB'da aktif hale geldi. Bununla birlikte bunlar, sistem içinde değişim ve sistemin değişimini amaçlayan reformcu örgütlerdi. Aslında, Du Bois (1921/1995:555), dördüncü RİUB'la ilgili editörlük yorumunda şöyle söyleyerek bunu itiraf eder: "Biz devrime inanmıyoruz." O, daha önce şöyle söylemişti: "Dünyanın insanlara uygun gördüğü haklar için her uygar ve barışçıl yöntemle mücadele etmemiz gerekir" (Du Bois, 1903/1996:61). O, meslek yaşantısının bu başlangıç aşamalarında, dönemin çoğu Amerikalı toplum bilimcisi ve kamusal entelektüeli gibi çeşitli türlerden reformlara (örneğin eğitim) büyük inancı vardı ve kendisini, siyahlar ile beyazlar arasında uyumla ilgili romantik düşüncelere kaptırdı: "Cumhuriyetin bu kritik döneminde adalet ve doğruluk, ırk ayrımcılığına karşı yalnızca zekâ ve duygudaşlığın birleşimi yoluyla kazanacaktır" (Du Bois, 1903/1996:189).

Du Bois (1903/1996:151), yirminci yüzyılın dönümünde sosyalizme yönelik eleştireldi ve onu "ucuz ve tehlikeli" olarak nitelendirdi. Bununla birlikte yaygın reform hareketlerinin etkisiz olduğu görüldükçe Du Bois sosyalizme yakınlaştı ve yaşamının geri kalanında ona yönelik bir ilgi, sempati ve umut taşıdı. O, 1911'de Sosyalist Parti'ye katıldı. Kısa zaman sonra istifa ettiği halde kendisini bir sosyalist olarak görmeye devam etti. Du Bois, yaşamının sonuna doğru sosyalizm ile komünizm arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasına karşın bu yönelimi sürdürdü: "Sosyalizme inanıyorum. Komünizmin ideallerinin zafer kazandığı bir dünya için çabalıyorum -herkese kendi gereksinimine göre veren; herkesten kendi yeteneğine göre alan."

Du Bois, Zenciler aleyhine ayrımcılığı sürdürdükleri için sosyalist parti örgütlerine (emek hareketlerine olduğu kadar) eleştirel yaklaştı. Daha önemlisi, Du Bois, 1933 kadar geç bir zamanda bile "[Zenci emeğinin] en alt ve en ölümcül derecede ızdırabın, kapitalistlerden değil hemcinsleri olan beyaz emekçilerden geldiği" şeklindeki görüşe bağlı kalmayı sürdürdü (1933/1995b:541). Bu, tamamen, Du Bois'nın Zenci emekçilerin, beyaz emekçilerden özellikle göçmenlerden gelen rekabetten muzdarip oldukları düşüncesini içeren *Filedelfiyalı Zenci'ye* kadar geri giden bir görüştü. Sonuç olarak Du Bois bu noktada siyah ve beyaz işçilerin birliğine, Marxçı kurama ve komünizme çok az umut besler:

> Artık, Kari Marx'ın felsefesi bugün renkli emeğe nasıl uygulanır? Hepsinden önemlisi renkli emeğin, beyaz emekle ortak bir zemini yoktur. Teknokratların hiçbir birliği, beyazların statülerini yükseltmek için renkli emeği sömürmekten başka bir şey yapmayacaktır. Amacı siyah işçileri kendisinin ekonomik, siyasal ve toplumsal eşitleri haline getirmek olan hiçbir beyaz proletarya ayaklanması başlayamaz. Bu nedenle Amerikan sosyalizmi Zenci sorunu konusunda elli yıldır suskun olmuştur ve komünistler, Zencileri kovmaya başlamadıkları sürece saygın bir söz hakkı bile elde edemeyeceklerdir.... Bugün sınıf-bilinçli birleşik bir proletaryaya dayanan Marxçı bir devrimin Amerika'nın herhangi bir yerinin uzak ufkunda olduğunun en ufak bir işareti yoktur.
>
> (Du Bois, 1933/1995b:542-544)

Bununla birlikte 1940'lara gelindiğinde Du Bois, beyaz işçi sınıfının siyah işçilerle en azından Güneyde bir ittifak oluşturabilecekleri görüşünü benimsedi (Du Bois, 1947/1995:545-550). En sonunda Du Bois (1957/1995:357) şu sonuca ulaştı; "kapitalist tekel yıkılmadan. Birleşik Devletler'de Zenci kendine saygısı olan, kendi öz-yıkımını veya Amerika'ya olası katkılarının kaybolmasını içermeyen koşullarda ulusla

kademeli olarak bütünleşen kültürel bir birim olarak yaşayamaz."

Du Bois sonraki yıllarında komünizm doğrultusunda kesintili bir şekilde hareket etti. Bunu, kısmen dünya genelinde özellikle Sovyetler Birliği'nde gezileri süresince edindiği deneyimleri teşvik etti. Oraya erken bir ziyaretten sonra "Ben bir Bolşevikim" diye ilan etti (Du Bois, 1926/1995b:582). Sovyetler Birliğimde uygulandığı biçimiyle komünizm hakkındaki kuşkuları devam etmesine karşın özellikle. Amerikan komünizmine ve onun liderlerine (genç ahmaklar) yönelik eleştireldi (DuBois, 1931/1995: 588). Yine daha sonra çarpıcı kayışlarından birinde hem Sovyetler Birliği 'ne hem de Çin'e bir tür tapman biri haline geldi. Bu durum, Sovyetler Birliği'ndc "demokrasi"yi alkışlama, Macar ayaklanmasının Sovyetler tarafından bastırılmasını iyi karşılama, "Joseph Stalin'in büyük bir insan" olduğunu iddia etme (Du Bois, 1953/1995:796) ve "Sovyetler Birliği'nin endüstri alanında dünyaya öncülük etmesinin sadece bir zaman ve görece kısa bir zaman sorunu olduğunu" ileri sürmeyi içeren bazı talihsiz ve mahcup edici açıklamalara yol açtı (Du Bois, 1968:39).

1950'lerde Afrikalı Amerikalıların aşağılanmasının ve onlara karşı ayrımcılığın devam etmesinden cesareti kırılan Du Bois, Birleşik Devletler içinde bir tür sosyalist/komünist değişimi savundu. O, "bazı doğal kaynakların sahipliğini üstlenme yoluyla, kilit endüstrilerimizin birçoğunu yönetme yoluyla ve kamusal refah için hizmetlerimizin toplumsallaşması yoluyla yoğunlaşan refahın bugünkü iktidarının sertçe frenlenmesi"ni önerdi (Du Bois, 1951/1995:621). Ve artık onun toplumsal sınıfa daha önce verdiğinden daha fazla önem verdiği görülür. Aslında o, "Zencilerin şimdikinden daha da keskin sınıflara ayrılacağı ve kuşkusuz sosyalizme yönelecek temel kitlenin, ulusun ve dünyanın işçi sınıfının parçası haline geleceği" bir zamanı öngördü (Du Bois, 1951/1995:625).

Du Bois, 1 Ekim 1961 'de 93 yaşında Birleşik Devletler Komünist Parti'sine üyelik için başvurdu. O başvuru mektubunda şöyle söyledi: "Kapitalizm kendisini yeniden düzenleyemez; o, kendi kendini yok etmeye mahkûmdur... Sonunda Komünizm kazanacaktır. O günün gelmesine yardım etmek istiyorum" (Du Bois, 1961/1995:632). O komünizmi şöyle tanımladı:

> Komünizm ile salt bir kesimin karını değil halkının en yüksek refahını amaçlayan bir devleti kurmak için tasarlanan refah ve çalışmanın üretilmesine yönelik planlı bir yaşam biçimini kastediyorum. Tüm insanların yeteneklerine göre işe alınmaları gerektiğine ve refah ve hizmetlerin gereksinimlere göre dağıtılması gerektiğine inanıyorum.
>
> (Du Bois, 1968:57)

Du Bois, meslek yaşamının erken döneminde Manc'ın eserlerini okumadığını itiraf eder (o, dönemin bu konuda kabahatli olan tek toplum kuramcısı ve/veya sosyologu o değildi). Du Bois (1968:126), Fisk'teki günleri hakkında şöyle söyler, "Sınıfta ne Kari Marx'ın anıldığını ne de sosyalizmin tartışıldığını duyduğumu hatırlıyorum." O, Harvard'da "Kari Marx'ın sadece rastlantı eseri olarak ve kuşkulu kuramları uzun zamandan beri reddedilen biri olarak anıldığını" hatırlar. "İnsansevcrliğin rüyası olarak veya öfkeli kimselerin yanıltıcılığı olarak sosyalizm, önemsiz görülerek dışlandı" (Du Bois, 1968:133).[21] Du Bois (1968:168), Almanya'da geçirdiği

[21] Bununla birlikte Levvis (1993; 111), Du Bois'mn makalelerinin, onun "Mancist ekonomi kuramı hakkında Harvard'da sonradan açıkladığından çok daha fazla şey bildiği"ni gösterdiğini ileri sürer.

zaman hakkında şunları söyler, "Marxizmin ve revizyonistlerin gelişiminin tarihini... anlamak, bu alanda gerçek bir eğitim almayan benim gibi bir öğrenci için çok karmaşıktı."

Bununla birlikte o, I. Dünya Savaşı esnasında Marx'ı ciddi olarak okumaya başladı ve daha sonra Marx'ın kuramını tümüyle öğrendiğini iddia eder. O, 1930'larda *Komünist Manifesto* gibi metinleri Atlanta Üniversitesindeki derslerinde kullanıyordu.[22] Genel olarak Manc'ın özel olarak *Manifesto'*nun etkisi, Afrika'ya ve Pan-Afrikan Sosyalizme şu çağrısında açıktır:

> Zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyin yok!
> Tekrar kazanacağın bir kıta!
> Elde edeceğin özgürlük ve insan onuru!
>
> (Du Bois, 1968:404)

Du Bois, Marxçı kuramdan etkilendiği halde bilimsel metateorik eserler yazmaya yatkın değildi, bunun sonucu olarak bir kimsenin onun eserinde Marx'ın kuramıyla ilgili yuvarlak açıklamalar ve kısa şemalar -hatta karikatürler- bulması olasıdır (Du Bois, 1933/1995b:539-540). Bu durum, Du Bois'nın aslında basit komünizm tanımında (önceki alıntıya bakınız) yansıma bulmaktadır; bu ise onun, Manc'ın fikirleriyle olduğu kadar çok çeşitli yeni-Marxçı fikirlerle derinden temasının olmadığını yansıtan bir tanımdır.

Yine de, Du Bois'ya adil davranmak gerekirse o, Harvard ve Berlin'de lisansüstü öğrenci olduğu zaman bilimsel eserleri ve onun nasıl yazılacağını kesinlikle öğrendiği halde asla bu tür bilimsel eser yazmayı amaçlamadı. Marxçı terimlerle Du Bois'nın her zaman kuram ile pratiğin bütünleşmesine kapıldığını söylemek adil görünür. Buna ek olarak o, sadece diğer bilim insanları tarafından değil daha geniş bir izleyici kitlesi tarafından okunmak için yazıyordu. Bu, hem bir taraftan onun edebi ve şiirsel eserlerinde hem de ayrıca onun çok sayıda başyazısı, dergi makalesi ve gazete yazısında yansıma bulmaktadır.

Marçı kuram, basitleştirilmiş ve belki de bozulmuş bir biçimde,[2,] *Amerika'da Siyahların Yeniden İnşası; 1860-1888* (Du Bois, 1935/1998) içinde merkezi bir rol oynar. O, "esas sömürülen", artı değerin kaynağı ve "Amerika'da iç savaş"ın "altta yatan nedeni" olan siyah işçiyle'[4] (köle) başlar (Du Bois, 1935/1998: 15-16). Du Bois, daha sonra dikkatini, Filedelfiya'nın yedinci bölgesindeki bulguları andıran bir argümanda kendilerini siyah işçilerden gelen rekabet tarafından tehdit edilmiş hissetmeleriyle betimlenen beyaz işçilere yöneltir. Böylece, 1863'te köleliğin sona ennesiyle birlikte beyaz işçiler, kendilerini siyah işçilerle rekabetten korumaya hizmet eden kast sistemini iyi karşıladılar. Irk sorununun altında yatan, nihai olarak daha önemli ya da en azından daha genel olan ekonomi sorunuydu. Kuzeyli (ve daha sonra Güneyli) kapitalistler, hâlihazırda Kuzeyli beyazlar üzerinde kullandıkları aynı denetim ve sömürü yöntemlerini. Güneyli beyaz işçiler üzerinde kullanabildikleri sürece, siyahların altta yer almalarını hatta dışlanmalarını kabul etmek istiyorlardı. Du Bois (1935/1998:584), bu kapitalist egemenliğin, en sonunda bir "süper-yönetim" türü oluşturan mülkiyet ve sermayenin, "süper-sennaye"nin ve "büyük şirketler"in bir dikta-

[22] Du Bois, o zamana kadar "ülkede bilimsel sosyalizm konusundaki en kapsamlı özel kütüphanelerden biri"ni kurmuştu (Lewis, 2000:263).

[23] örneğin o, İç Savaş boyunca ortaya konulan eylemleri tartışırken "genel grev" fikrini son derece sorunlu bir şekilde kullanır.

■[J] Du Bois, bu kitapta "proletarya"yı, hem siyah hem de beyaz "işçi" yerine koyar.

törlüğüne doğru evrildiğini düşündü. Du Bois'ya göre, Yeniden İnşayı, kapitalizm çökertmişti ve onun döneminde Amerika'yı ve dünyanın geri kalanının çoğunu bu ekonomik sistem yıkmaktaydı.

Özet

W. E. B. Du Bois'nın, yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca yükselen bir kamusal şahsiyet olmasına ek olarak büyük önemi olan bir sosyolog ve toplum düşünürü olduğuna ilişkin hiçbir kuşku yoktur. *Filedelfiyalı Zenci,* kuşkusuz, bugüne kadar önemini ve yararını sürdüren öncü bir kent etnografisiydi. Ve *Amerika 'da Siyahların Yeniden İnşası: 1860-1880,* Marxçı kuramı basit ve kuşkulu kullanımıyla ilişkili sorunlarına karşın dönemin olaylarına ve onların daha iyi nasıl anlaşılacağına ilgi gösteren araştırıcılar için yararlı olmayı sürdürür.

Du Bois, geleneksel olarak düşünülen türden bir toplum kuramcısı olmadığı halde ırkla (ve birçok başka konuyla -örneğin toplumsal cinsiyet) ilgili düşünce açısından yararlı olmayı sürdüren birtakım kuramsal fikirleri kesinlikle geliştirdi. Onun *ırk sorunu* ve *ırk ayrımı* konusundaki erken teşhisi ve düşüncesi özellikle dikkate değerdir. *Peçe* ve *çifte bilinç* gibi kavramlar üzerine düşünceler geçerli olmayı sürdürmelerinin yanında ırkla ilgili çağdaş araştırıcıların daha fazla düşüncelerini ve keşiflerini hak edecek değerdedir. Du Bois'nın sosyalizm, komünizm kuramlarını ve özellikle Kari Marx'ın kuramlarını benimseyerek uzun yıllar boyunca mücadele edişi özellikle ilginçtir. O, meslek yaşamının herhangi bir noktasında sadece bocalamadı aynı zamanda çizgisini aniden değiştirdi. Muhtemelen, araştırmacıların Du Bois arşivlerine erişmeleri yoluyla onun Marxçı kuramla ilgili bilgisinin ve bu kurama bağlılığının derecesini daha fazla keşfedişlerini görmek ilginç olacaktır. Bu aynı zamanda Marxçı ve yeni-Marxçı kuram içinde Du Bois'nın yerini değerlendirme gereksinimine yol açmaktadır. Ona, başlıca klasik toplum kuramcılarıyla ilgili tartışmalarda nadiren yer verilmiş olması gibi ona, başlıca Marxçı düşünürlerle ilgili incelemelerde yer verilmemiştir. Bugün Du Bois'nın bir sosyolog olarak ve bir toplum düşünürü olarak öneminin daha fazla tanınmasıyla birlikte onun hem bu tanrılar arasına dâhil edilmesi hem de onlar arasındaki yerinin tartışılması daha fazla olasıdır.

B O L u M 12

Thorstein Veblen

Bölümün Ana Hatları
Entelektüel Etkiler
Temel Öncüler
Özsel Konular

En önemli klasik toplum kuramcıları arasında Thorstein Veblen ile eşsiz bir figür olarak karşılaşmaktayız. Veblen'in toplum bilimlerinde az sayıda ancak önemli izleyicileri oldu. Bununla birlikte onun, "gösterişçi tüketim" konusundaki eseri, hem Amerikan toplumunda hem de dünyanın geri kalanının çoğunda tüketimin artan önemiyle (hem mutlak olarak hem de üretimle karşılaştırmalı olarak) olduğu kadar sosyolojide (ve başka alanlarda) tüketime yönelik artan ilgiyle uyumlu olduğu için onun etkisi yakın zamanlarda artmıştır.* [1] Ancak Veblcn'in büyük ölçüde kendi zamanının (onsekizinci yüzyılın sonunda ve ondokuzuncu yüzyılın başında Amerika) bir ürünü olması ve bunun bir sonucu olarak dönemin diğer klasik kuramcılarıyla birlikte üretimle ilişkili konulara gösterilen merkezi bir ilgiyi paylaşması bir ironidir. Veblen'in tüketim hakkındaki çalışmalarına gösterilen artan ilgi, onun üretim konusundaki çalışmalarının yeniden incelenişine yol açmıştır ve bu çalışmalar sorunsuz olmadığı halde (örneğin, onlarca yıllık bir süreyi kapsayan bir dizi kitap ve makalede tek bir temanın tekrarlanışı) Veblen'in tüketim konusundaki kıymetli çalışmalarından çok daha fazlası onun kuramlaştırmasında bulunur (Rosenberg, 1956).

Entelektüel Etkiler

Thorstein Veblen çok çeşitli toplum düşünürlerinden etkilendi ancak onların düşünce biçimlerinden gelen girdilerin sentezini yaptı ve süreç içinde oldukça özgün bir perspektif oluşturdu. Veblen'i etkileyenler arasında. Kari Marx, çeşitli evrimci düşünürler (Charles Darvvin, Herbert Spencer, William Graham Sumner) ve birkaç ekonomist (Adam Smith, Alfred Marshall) ve "İzlanda masallarının anonim yazarlarf'ndan bazıları bile vardı (Rosenberg, 1963:2).[2] Bu bölümün başında Veblen'in düşüncesi ile Marx'ın kuramı arasındaki karmaşık ilişkiyi olduğu kadar evrimci ve ekonomik kuramın Veblen üzerindeki etkisini ortaya koymak yararlı olacaktır.

[1] O, en azından diğer çağdaş alanlardan biri olan boş zaman araştırmalarına bir katkı olarak da görülür (Rojck, *1995).*
[1] Felsefeyi de kapsayan başka girdiler de vardı (örneğin John Dewey).

Veblen, her toplumsal sınıf içinde birçok alt bölünmeyi kabul ettiği halde Marx toplumsal tabakalaşmanın iki sınıflı (ticari ve endüstriyel sınıflar, öncekinin sonrakini denetlediği) modeliyle çalışmaktadır ancak Marx'ın tersine Veblen'in modeli, üretim araçlarının sahipliğine değil varlık miktarına ve başkaları üzerinde denetim uygulanıp uygulanmadığına dayanır. Ticaret sınıfı, "büyük holdinglere yatırılan varlığa sahiptir... böylece geri kalanlar için yaşam koşullarını denetler"; *endüstriyel sınıf,* "büyük holdinglere varlık yatırmaz ve bu nedenle [onun] yaşam koşullarını başkaları denetler" (Veblen, 1919/1964:161). İki sınıf arasındaki ayrımı ifade etmenin başka bir biçimi şöyledir; "serbest gelirle yaşayanlar" ile "çalışarak yaşayanlar" arasında, "bir tarafta, çalışma koşullarını ve üretimin oranı ve hacmini denetleyenler ve endüstrinin net üretimi serbest gelir olarak kendilerine gidenler ile diğer tarafta, işi yapanlar ve denetimde olan kişiler tarafından kendilerine geçimlik sağlananlar arasında"; "alıkonulan sınıflar ile içinde onların alıkonmasının gerçekleştiği temeldeki topluluk arasında" bir aynın vardır (Veblen, 1919/1964:162). Daha sonra, Veblen (1923:9) konuyu açıkça Marxist olmayan bir biçimde ifade eder: "maddi çıkar açısından ve duygu açısından bu... ayrım, doktrincilerin formüllerinde alışıldığı biçimde sergilendiği gibi bir şeylere sahip olanlarla hiçbir şeye sahip olmayanlar arasında değil kişisel olarak yararlanabileceklerinden daha fazlasına sahip olanlar ile sahip olduklarından daha fazlasına acil gereksinimi olanlar arasındadır."

Marx ile Veblen arasındaki bir başka kilit farklılık şudur; Marx'a göre, yaratıcı güç emek olduğu halde Veblen "endüstriyel sanatlar"ı (Veblen [1923:63] tarafından "yolların ve araçların biriktirilmiş bilgisi" olarak tanımlanan) özellikle teknolojiyi yaratıcı güç olarak görür (daha sonra bu bölümde endüstriyel sanatlar hakkında daha fazlasını söyleyeceğiz).[3] Örneğin Veblen'e (1923:63) göre, "Endüstriyel sanatların durumu... insan endüstrisi içinde doğal olarak her zaman birincil etmen olmak zorundadır." ... Bunun bir sonucu, emek ve onun özgürleşiminin, Marx'ın eserinde işgal ettiği merkezi rolü Veblen'in eserinde işgal etmediğidir. Aslında Veblen işçi sınıfını çok daha az önemser. Merkezi yer işgal edenler, endüstriyel sanatları -teknolojistler ve mühendisler- yaratanlar ve sürdürenler ve ticaret sınıfına karşı ortaya çıkması muhtemel bir devrime öncülük edenlerdir. İşçiler en iyimser görüşle onların öncülüğünü izleyeceklerdir.

Veblen'in Marx'la paylaştığı temel ilkelerden biri, maddeci bir yönelimdir. Veblen (1923:205), maddi koşulları, "yaşamın ve geçim sağlamanın yolları ve araçları" olarak tanımlar. Endüstriyel sanatlar, tıpkı nüfus tabanı gibi maddi koşulların bir parçasıdır. Veblen'e göre: "maddi durumları değiştirme baskısı, kuşkusuz uzun dönemde insan davranışının çizgisini şekillendirmek zorundadır" (Veblen, 1923:17). Böylece örneğin normlar, değerler ve düşünce biçimlerindeki değişimler, maddi temeldeki değişimleri izler (ve bu nedenle her zaman eski kalır; Veblen'in "kültürel gecikme" hakkındaki anlayışımıza katkısıyla ilgili bir tartışma için bkz. sayfa 360).

Birtakım benzerliklere karşın Veblen (1906/1963) bir Marxist değildi.[4] Veblen,

Bununla birlikte, Veblen'in eserinde "işçilik içgildüsü"nün (bkz. s. 357) oynadığı rolün, Marx'ın eserinde "türsel varlık"ın oynadığı rolle bazı benzerlikleri vardır.

'Başkaları arasında Paul Svveezy (1958: 180), "Veblenci çerçeve temelde Marxçıdır" görüşünü savunarak buna katılmaz.

Marx'ı doğal haklar doktrinini benimseme (örneğin emekçilerin emeğin ürününün tümünde hakkı olması); Hegelci felsefenin esiri olma; bir teleoloji veya nihai mükemmel son içermeyen değişimin birikimsel bir ardışıklığıyla ilgili Danvinci evrimci perspektifi değil Hegelci değişim kuramını benimseme; (Veblen'e [1906/1963:72] göre "Danvincilik, Hegelciliğin büyük ölçüde yerini almıştır"); Hegelci bir yaklaşımla pek uyuşmayan başka fikirlerle (bilinçli sınıf mücadelesi) çalışma; modası geçmiş psikolojik varsayımları kullanma (öz-çıkara dayalı hazcı hesap), politik ekonomistlerin fikirlerini onların amaçladıkları kullanımla uyuşmayan biçimlerde kullanma; kapitalizmin yerine geçeceği düşünülen gelecekteki toplum hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmama ve daha sonraki olayların doğurmadığı bir dizi tahminde bulunmayı içeren bazı nedenlerle eleştirir. Genel olarak, Veblen bir Marxist olmadığı halde onun fikirlerinin en azından bazıları, Marxçı kuramın etkisini gösterir.

Evrimci Kuram

Darwin ve Toplumsal Danvincilerden (özellikle Herbert Spencer ve William Graham Sumner) etkilenen Veblen, evrimci bir perspektifle çalıştı. O, insan toplumuna, en çok uyum sağlayan toplumsal kurumlar ve varlığını sürdüren düşünce alışkanlıklarıyla birlikte varolma mücadelesinin egemen olduğunu düşünür. O, insanlık tarihindeki ilerlemeyi sadece uyumlu toplumsal kurumlarda değil aynı zamanda uyumsuzun yok olmasında görür. Üstelik o, değişen koşullara uyum sağlayan kurumlar ve düşünce alışkanlıklarının bir sürecini görür. Hepsinden önemlisi ve en genel olarak, toplumsal kurumların değiştiğini ve geliştiğini vurgulamasına olanak sağlayan evrimci bir perspektif, Veblen için yararlıdır.

Evrim kuramının merkezinde bulunan seçici uyum tümüyle başarılı değildir. Kurumlar seçici uyum sürecini yaşadıkları için geçmişten alınırlar ve şimdi içinde varolurlar. Bununla birlikte onlar hâlâ geçmişten türetilirler ve böyle olunca da şimdiki koşullarla asla tam olarak uyum içinde olmazlar; geçmişten uyarlanan kurumlar, değişen toplumsal koşulları asla yakalayamaz. Bu nedenle Veblen (1899/1994:191) şu sonuca varır, "bugünün kurumlan -yaşamın şimdi kabul edilen şeması- bugünün koşullarına tamamen uyum göstermez." Bununla birlikte toplumsal kurumlar, değişen koşullara tamamen uyum sağlamadıkları zaman bile doğalarında bulunan ataletin veya muhafazakârlığın bir sonucu olarak devamlılık gösterme eğilimleri vardır. Bu, insanların şimdiki-zamanın taleplerinin en azından bir dereceye kadar üstesinden gelmek için yeterince donanımlı olmadıkları anlamına gelir. Bununla birlikte onların, bugünkü yaşamlarının talepleri ile geçmişten kalma toplumsal kurumlar arasındaki süreksizliğin farkına varmaları olasıdır. Bu farkındalık, onların şimdiki gerçekliklerle uyum içine olmalarını sağlamaya uygun olan toplumsal kurumlarda değişimlere yol açan şeylerden biridir. Bununla birlikte bazı gruplar (daha sonra tartışılacak olan aylak sınıf gibi) gündelik gerçekliklerden özellikle gündelik ekonomik zorunluluklardan korunurlar, bunun sonucunda ise onların yaşam biçimi, geçmişteki gerçekliklere daha fazla uyumlu kalabilir. Bu tür gruplar, özellikle yüksek statülü olduklarında ve öteki gruplar tarafından kendilerine öykünüldüğünde onların, toplumsal ilerlemeyi ve toplumsal kurumlan güncel hale getinneye çabalayan ötekilerin çabalarını geciktiren muhafazakâr güçler olmaları muhtemeldir. Bu tür bir baskıya karşın toplumsal kurumlar değişir ve gelişir; onlar, değişen koşullara seçici olarak uyum gösterirler.

Veblen, topluluğun evrimi ile bireyin evrimini birbirinden ayırır. O, onlar arasındaki farklılığın, evrimde önemli bir süreksizliğe yol açtığını ileri sürer. Veblen'e göre, topluluklar, artık birbiriyle rekabet etme gereksinimi duymaktan çok endüstriyel sorunlar konusunda işbirliği gereksinim duydukları bir noktaya kadar evrilmişlerdir. Bununla birlikte bireyler, çıkarlarını ve kariyerlerini başarmak ve daha ileri götürmek için rekabet etme gereksinimi sürdürmüşlerdir. Bu nedenle bireyler, kolektif düzeydeki değişimlerin gerisinde "kalırlar."

Genel olarak Veblen, temel, iki aşamalı bir evrim modeliyle çalıştı. Önceki aşama, "yabanıl toplum" olarak adlandırıldı ve Veblen, onu, barış ve işbirliğinin nitelendirdiği iyi bir toplum olarak nitelendirerek onunla ilgili pozitif bir görüşe sahip olmaya eğilim gösterdi. Hobbes'un tersine Veblen, ilkel, yabanıl durumun, "alışılagelmiş bir durum olarak savaştan çok barışa" işaret ettiğini düşündü (Veblen, 1922/1964:100). Sonraki yağmacı "barbarlık" aşamasını, çok daha fazla negatif bir şekilde savaşçı ve rekabetçi bir özelliğin nitelendirdiği düşünülür. Buradaki odaklanma, bütünlüğün esenliğinden çok bireyin başarımı üzerinedir. Önceki yabanıl kültürde endüstriyel sanatlar, ortak iyi için kullanıldılar. Bununla birlikte yağmacı, barbar kültürde odaklanma, öz-çıkara ve endüstriyel sanatları, başkalarına zarar verecek şekilde avantaj elde etmek için kullanmaya kaydı. Dünya, el sanatları ve makine çağı aracılığıyla barbarlığın önceki aşamalarının ötesine geçtiği halde Veblen, çözümlediği ve içinde yaşadığı toplumun, barbarlığın sadece sonraki bir aşaması olduğuna inandı. Bu nedenle makine çağını bile bireysel rekabetçilik nitelendirir ve göreceğimiz gibi bu çağ, uluslar arasında savaşçı ilişkilere olanak sağlar.

Bu evrimci sürecin kilit bir boyutu, içinde işçiliğin, endüstrinin temelini oluşturduğu bir durum olan yabanıl toplumdaki özgür işçilikten, içinde mülkiyet ilişkilerinin veya parasal çıkarların endüstriyi denetlediği barbar topluma geçiştir. Parasal denetime duyulan gereksinim, üretim, işçilerin yaşamlarını sürdürmeleri için gereksinim duyduklarının ötesinde ve üzerinde gelire yol açtığı zaman ortaya çıkar. Buna ek olarak ham madde ve teknoloji gibi maddi etmenler, endüstriyi özel bir mekâna bağlar, bunun sonucunda işçilerin gözetim altında tutulmaları, denetlenmeleri ve ekonomik olarak sömürülmeleri daha fazla mümkün olur. Endüstrinin maddi araçlarına sahip olmak kârlı hale gelir ve bununla birlikte endüstriyel sanatların daha fazla maddi olmayan boyutları üzerinde denetim ortaya çıkar. Üretim araçlarının sahipliği, çoğunlukla savaş soncunda ortaya çıkar ve sonuç olarak açıkça, yağmacı, barbar bir kültürün parçasıdır. Tüm bunlar. Batının büyük yağmacı kültürlerinde en eksiksiz ifadesini bulur.

Veblen'in evrimci kuramı, yararsız olmadığı halde gümümüzde, onun döneminin entelektüel havasına egemen olan Danvinci kuram, Toplumsal Danvincilik ve Spencercı evrimciliğin talihsiz bir ürünü olarak görünür. Daha yumuşak bir şekilde ifade etmek gerekirse bu kuram, insanlık tarihinin tartışmalı ve basitleştirilmiş bir modeline yol açar. Ayrıca bu kuram, Veblen'in eserine çok eskimiş hissi verir ve Veblen'i bazı çok talihsiz görüşlere yöneltir. Örneğin o, "alt etnik öğeler"in (Veblen, 1899/1994:217) evrimini tartışırken "Güneyin zenci nüfusu"nu "ekonomik verimlilik açısından veya zekâ açısından veya her ikisi açısından alt düzeyde" (Veblen, 1899/1994:322) görerek ırkçı bir evrim görüşü benimser.

Eğer Veblen yaşadığı zaman içinde herhangi bir alanla özdeşleştin lseydi bu alan ekonomi olurdu (ona Amerikan Ekonomi Demeği'nin başkanlığı teklif edildi ancak o, bu konumu reddetti). Bununla birlikte Veblen, ana akım ekonomiye son derece eleştirel yaklaştı (o, kendisinin çok eleştirel yaklaştığı bir ekonomi türü tarafından disiplinin kenarına itilen kurumsal ekonomi [Seckler, 1975] ile ilişkilendirildi). O, diğer şeyler arasında insan mutluluğunun önceden ayarlanmış sonuna ulaşacak şekilde insan davranışının düzenli gelişimine yol açan doğal yasalar fikrini benimsediği için ekonomi kuramına eleştirel yaklaşıyordu (Veblen, 1899/1900/1964). Diğerleri arasında Adam Smith, bu tür bir perspektifle çalışmakla ve olguları, doğa yasası ve kuramının teleolojisi hakkındaki önyargılarıyla uyumlu hale getirmekle suçlandı. Daha sonra ekonomistler, bu tür bir sonun elde edilmesinin yerine davranışı, "en büyük kazanından veya en az zararı arayış" olarak gören hazcı, yararcı bir görüşü geçirdiler (Veblen, 1899/1900/1964:97). Yine de sonraki ekonomistler (örneğin Alfred Marshall) "eksiksiz olarak [metinde aynen] kavranan ve kendi kendini dengeleyen bir mekanizma" anlayışını ortaya koydular (Veblen, 1899/1900:143). Tüm bunlar, Veblen'in "gerekliliklere kurumsal bir uyum sürecinin birikimsel olarak gelişmesiyle ilgili Darvvinci bir evrimci görüşü tercih etmesi nedeniyle reddedilir (Veblen, 1899/1900/1964:143).

Veblen (1909/1964) daha yeni marjinal yarar ekonomisinin klasik ekonomi kuramının bir türü olduğunu ve onunla aynı sorunların bazılarını paylaştığını düşünür. O, doğal haklan özellikle sahip olma hakkını kabul eden durağan, hazcı, akılcı, teleolojik (mevcut olaylar onların gelecekteki sonuçları tarafından yönetilir), tümdengelimsel bir kuramdır. Marjinal yarar kuramının, sadece dağıtımla ilgili olduğu ve tüketim gibi konularda sunacak çok az şeyi olduğu düşünülür. Daha önemlisi ona, "bireyin, nonnal ve değişmez olduğu varsayılan verili koşullar altında arzu ve acıyı değişmez bir şekilde dengelemesine aracı olduğu varsayılan bir yöntem"e duyulan ilgi egemendir (Veblen, 1909/1964:162). Onun teleolojik ve tümdengelimsel karakteri dikkate alındığında genel olarak neden ve sonuç hakkında ve daha özel olarak Veblen için en büyük öneme sahip olan (1909/1964:152) "değişimin nedenleri veya ekonomik yaşamın fenomenlerinin gelişen ardışıklığı" konusunda söyleyecek çok az şeyi vardır. Bu nedenle, göreceğimiz gibi, Veblen için ekonomik yaşam açısından en önemli konu olan, son iki yüzyıl içinde endüstriyel sanatların gelişmesi (ticaretin parasal çıkarlarının yanısıra) hakkında, Veblen'e göre, marjinal yarar kuramı sessiz kalmıştır.

Marjinal yarar kuramı, daha büyük kültürel ve kurumsal konuları göz ardı etmekle ve bunun yerine kuramsal çıkarsamalar yapmaya yoğunlaşmakla da suçlanır. Odaklanma, arzularını en üst düzeye çıkarmak (ve acılarını en aza indirmek) için rasyonel seçimler yapan hazcı eyleyenler üzerindedir ve marjinal yarar kuramcıları daha büyük kültürel etmenleri çoğunlukla gözardı ederler. Ayrıca, marjinal yarar ekonomistleri sadece, gelecekteki sonuçlara dayanan rasyonel hesaplama üzerinde odaklandıkları için "ayrımcı öngörürlük", alışkanlık ve görenek de gözardı edilir. Son olarak Veblen'e göre, marjinal yarar kuramı, mevcut ticari ve parasal durumu yansıtır ancak bu kuram, bu durumu, içinde ekonomik davranışın meydana geldiği tek biçim olarak görmekle yanılır.

Temel Öncüller

Bu kısımda, Veblen'in kuramının insan doğası, endüstriyel sanatlar, kültürel gecikme ve kültürel ödünç alma konusundaki fikirlerini kapsayan bazı temel öncüllerini ele alacağız.

İnsan Doğası

Veblen, insan doğası ve onun toplumsal yaşamdaki önemiyle ilgili çok güçlü bir anlayışa dayalı olarak çalışır. *İçgüdüler,* onun insan doğası hakkındaki düşüncesinin çekirdeğindedir (Ayres, 1958) ve onlar, "insan doğasının doğuştan gelen ve kalıcı eğilimleri'' olarak tanımlanır (Veblen, 1922/1964:2). Bu tür kalıtsal birtakım içgüdüler vardır. Onların hepsi, insanın çabalarının nesnel sonuçlarıyla ilişkilidir; başka bir ifadeyle içgüdüler teleolojiktir. Aslında güdüler, hedefleri veya amaçları temelinde birbirinden ayrılır. Veblen'in insan doğası hakkındaki düşüncesinin başka bir bileşeni, "yönelimselci eylem"dir. Yönelimselci eylem, salt "psikolojik refleksler" gibi hiçbir bilinçli düşünce sürecini içermeyen "otomatik" davranış olarak görülür (F. Hill, 1958:134). Bunun tersine içgüdüsel eylem, zekâyı veya "amaçlanan bir hedefe yönelik bilinçliliği ve uyum sağlama"yı içerir (Veblen, 1922/1964:4). Yaşamın hedefleri içgüdüsel bir şekilde tanımlanmış olarak bu hedeflerin yolları ve araçları, zekâya dayalı olarak, toplumsal olarak ve kültürel olarak tanımlanır. Sonuncusu Veblen için özellikle önemlidir. Zekâya dayalı olarak seçilen araçlar zaman içinde geleneksel hale gelirler ve daha büyük kültürün parçası olurlar; onlar, alışkanlık olurlar. En sonunda onlar, kurumsallaşır; onlar, geleneksel, uyumlu hale gelirler ve daha büyük kültür tarafından uygun görülürler. Bu nedenle, Veblen düşüncesini içgüdülere dayandırdığı halde onlar, doğaları gereği daha büyük toplumsal etmenlerle içiçe geçmişlerdir.

Veblen'in görüşünde içgüdüler açısından bireysel ve ırksal farklılıklar buluntu-. Burada o, ırksal olarak karma veya "melez" stoklardan oluşan AvrupalIlar (ve onların sömürgeleri) gibi gruplan avantajlı görür. İçgüdüler açısından Avrupalı "ırklar"ın tarafında daha alt düzeydeki kültürlerde bulunandan daha büyük evrimsel uyum bulunur. Bunun nedeni, "melez nüfusların, kendi insani doğalarında, herhangi bir safkan ırkın sınırları içinde bulunabilecek olandan daha büyük bir kapsamı ve çeşitliliği barındırmaları"dır (Veblen, 1922/1964:23). Veblen, ırklar arasında sadece hafif genetik farklılıklar gördüğü halde bu farklılıklar, zaman içinde işleyişlerini sürdürdükçe belirleyici farklılıkları temsil edecek hale gelebilirler. Bu nedenle Veblen (1922/1964:24), ırka, çok önem verir ve "son uğrakta herhangi bir ırk, kendi içgüdülerine bağımlıdır."

Irk ve ona bağlı içgüdüler genel olarak sabit (mutasyonlar mümkün olduğu halde) olmalarına karşın yaşamın alışılmış ilişkili öğeleri, toplumsal kurumlar, sürekli değişirler. Bu tür değişimler, gerekli olduğu halde, daha önce gördüğümüz gibi, çeşitli içgüdülerin talepleriyle uyumsuzluk içinde olan kurumlann ortaya çıkması da mümkündür. Verblen, bu tür bir uyumsuzluk içinde olan kurumlan çoğu kez "embesil kurumlar" olarak adlandırır.

İşçilik İçgüdüsü

Başlıca insan içgüdüsü ve Veblen'in düşüncesinde hayati bir yeri olan bir içgüdü, işçilik içgüdüsüdür. O, elverişli araçların etkili kullanımını ve elverişli kaynakların

yeterli yönetimini kapsar. O, "verimliliğin ve ekonominin pratik çareleri, yolları ve araçları, aygıtları ve mekanizmaları, yeterlilik, yaratıcı çalışma ve olgulara teknolojik üstünlük sağlama... zahmete katlanmaya yatkınlık" ile ilgilidir (Veblen, 1922 1964:33). . . . İşçilik içgüdüsü ve ona dâhil olan şeyler araçlarla ilgiliymiş gib: görünse de kendi içinde bir amaçtır. Bu içgüdü, mikro düzeyde birey işçinin teknik verimliliği bakımından makro düzeyde bir bütün olarak topluluğun teknolojik yeterliliği ve başarından ("endüstriyel sanatlar") bakımından belirgindir. İşçilik içgüdüsü birincil olduğu halde onun, tüm içgüdüler gibi tüm diğer içgüdülerle karşılıklı özver içinde çalışması gerekir. İşçilik içgüdüsü, sanatlar, din ve hukuk gibi çok çeşit!: alanlarda toplumsal dünyada baştan sona belirgindir. Bir bakıma, bu içgüdü, amaç mümkün en iyi biçimde elde etmekle ilgili olduğu için tüm amaçlarla ilişkilidir.

İşçilik içgüdüsü önemli olduğu kadar onun belirli zayıflıkları vardır. Örneğin, o, diğer içgüdülerin sağlamlığına sahip değildir ve onlara karşı yenik düşmesi olasıdır Ayrıca bu içgüdüyü şu veya bu tür kurumsal gelişmeye uygun hale getirmek görecek olarak kolaydır. Alt düzeydeki kültürlerde işçilik içgüdüsünü olumsuz etkileyen çok az kurumsal gelişme vardır ancak daha sonraki kültürlerde bu içgüdü üzerinde dah; gelişmiş bir kurumsal sistemin çok daha fazla olumsuz etkisi vardır. Bununla birlikte, işçilik içgüdüsüne en önemli engel, en azından kuramsal olarak içgüdünün içinden *animizm* biçiminde ortaya çıkar. Animizm ile Veblen, cansız nesneleri ruh ve şeyler, yapabilme yeteneği ile donatmayı kasteder. Daha özel olarak, işçilik içgüdüsü içinde bu, "dışsal olgulara, işçiliğe benzer nitelikler ve davranış atfetmeye yönelik duygusal eğilimi" içerir (Veblen, 1922/1964:80). İşi, işçilik içgüdüsüyle donatılmış olan işçilerin değil "piyasa"nın veya örgütün başardığı şeklindeki görüş bu duruma bir örnek olabilir. Bu tür mistik görüşler, işçilik içgüdüsünün merkezinde bulunan gerçekçiliğin, karşısında yer alır.

Anne-Baba Eğitimi

İşçilik içgüdüsüne yakın olan tek içgüdü, "anne-baba eğilimi"dir ve ikisinin çok ortak yönü vardır. Anne-baba eğilimi, "gelecek kuşakların esenliği için bencil olmayan bir özen duyma -grupta yaşamın en yüksek verimlilikte ve dolulukta olmasına yönelik bir meyil" olarak- tanımlanır (Veblen, 1922/1964:46).

Boş Merak

Veblen (1922/1964:85), daha ciddi ilgiler insanların dikkatlerini çekmezken, gücü aracılığıyla onları az veya çok ısrarlı olarak şeyleri bilmek istemelerine sevkeden 'boş' bir merak olan içgüdüsel bir merakın bulunduğunu düşünür. Bu merak, kısa vadede, gıda gibi daha acil gereksinimler tarafından arka plana itilebilmesine karşın uzun vadede, sistematik bilgimizdeki en önemli kazanımlara yol açmıştır. Bu içgüdü Veblen'in "yüksek öğrenim" tartışmasında merkezi bir rol oynar (Kaplan, 1958; aşağıya bakınız).

Veblen, bu merakın insanlarda "sabit" olduğu gerçeğini vurgulamaz bundan çok. yüzyıllarca varoluşu ve kullanımı yoluyla devam eden antik düşünce alışkanlıkları içinde nasıl geliştiği üzerinde odaklanır. İnsanların "pratik yaşamda kılavuz ve ölçüt olarak davranışın kaidelerini inşa etmelerine" aracı olan "bilgi ve inancın alışkanlığa dayalı kaideleri" özellikle önemlidir (Veblen, 1919/1964:6). Maddi çevredeki değişim-

lerin bir sonucu olarak onların durmaksızın gözden geçirilip değiştirilmeleri, düşünce alışkanlıkları kadar önemlidir. Bu durum, başka her şeyi şekillendirenin, "yaşamın maddi araçlarıyla gündelik uğraşılarında, bu maddi olgular ısrarlı ve inatçı oldukları derecede, insanların etrafını saran gereklilikler" olduğuna inanan Veblen'in sonuçta bir maddeci olduğunu tekrar açığa kavuşturur (Veblen, 1919/1964:9). Ekonomi, maddi varoluşun kilit öğelerinden biridir. O değiştikçe insanların düşünce alışkanlıkları (toplumsal kurumlar olarak da tanımlanan) değişir ancak toplumsal ve kültürel değişim, "değişmez yerel eğilimler" yoluyla sınırlandırılır (Veblen,1919/1964:ll). Aslında, düşünce alışkanlıkları insan doğasıyla uymayacak kadar çok büyüdüğünde bu düşünce biçimlerinde değişiklik meydana gelir ve böylece bu düşünce biçimleri insan doğasıyla daha fazla uyumlu olur.

Öykünme

Veblen, işçilik içgüdüsünü kendisinin içgüdülerinden bir başkasıyla ilişkilendirir - öykünme: "İnsanlar birçok dürtüyle harekete geçirilir ve birçok içgüdüsel eğilimle sürüklenirler. Başarılı ve seçkin kişileri beğenme ve onlara saygı göstermeye yönelik güçlü bir meyil in yamsıra ortak iyiye hizmet eden herhangi bir işte bir meziyet bulma eğilimi bu kalıcı eğilimler arasındadır" (Veblen, 1923:115). Daha sonraki gösterişçi tüketim ve israf tartışmasında bu içgüdü hakkında söyleyeceğimiz daha fazla şey olacak.

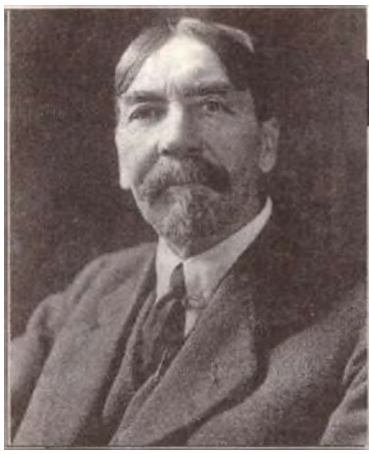
Endüstriyel Sanatlar

Endüstriyel sanatlar veya teknolojik bilgi, "topluluk tarafından kolektif olarak ileriye doğru taşınan, bu ilişkide devam eden bir ilgi olarak kavranması gereken, ortak bir stoktur" (Veblen, 1922/1964:103). O, tarihsel bir üründür ve sürekli olarak değişmektedir. Bununla birlikte yeni eklemeler, geçmişten devralınan toplam miktarla karşılaştırıldığında küçüktür. Veblen, endüstriyel sanatların sahipliğinin kolektif olduğunu düşünür ve onun kaynağının oldukça çağdaş görünümlü bir mikro-makro modelini sunar:

> Baştan her ardışık hamle her yenilik, iyileştirme, keşif, uyum, ustalıklı keşfin her yeni ayrıntısı, kuşkusuz bireyler tarafından yapılır ve bireysel deneyim ve girişimden ortaya çıkar çünkü insanlığın kuşakları sadece bireylerde yaşar. Ancak böylece ortaya çıkan her hamle, zorunlu olarak topluluğun içine gömülü olan ve toplulukta yürütüldüğü biçimiyle grup yaşamının disiplinine maruz kalan bireyler tarafından gerçekleştirilir çünkü tüm yaşam zorunlu olarak grup yaşamıdır.... Yeni bir teknolojik değişiklik zorunlu olarak verili bireylerin ustalıklı çabalarında ortaya çıkar ancak bunu yalnızca grubun zaten elinin altında olan bilgi bütünüyle aşinalıklarının gücüyle yapabilirler.
>
> (Veblen, 1922/1964:104)

Tıpkı, bütünlüğün endüstriyel sanatlarının, bireylerin katkıları olmaksızın varolamayacağı gibi birey çalışanlar, bilgi ve becerinin kolektif bütününe ulaşmaksızın çaresiz kalacaklardır.

Birey çalışanların yamsıra bir bütün olarak topluluğun endüstriyel verimliliği, endüstriyel sanatların durumunun bir işlevidir. Sanatlar iyi geliştiklerinde verimlilik yüksek olma eğilimindedir ve az geliştiklerinde verimliliğin düşük olması muhtemeldir.



THORSTEİN VEBEN

Kısa Yaşam Öyküsü

Thorstein Veblen, 30 Temmuz 1857'de Wisconsin'in kırsal kesiminde doğdu. Onun annesi ve babası Norveç kökenli yoksul çiftçilerdi (Dortman, 1966). Thorstein oniki çocuğun altmcısıydı. O, çiftlik evinden kaçabildi ve 17 yaşında Minnesota, Northfield'daki Carleton College'da ders almaya başladı. Öğreniminin ilk zamanlarında, onun sonraki eserlerine özelliğini veren sertliği ve mizah anlayışım sergiledi. O. Carleton College'ın rektörünün yeğeni olan müstakbel ilk eşiyle okulda karşılaştı (onlar nihayet 1888'de evlendiler). Veblen. 1880'de mezun oldu ve bir öğretim görevi elde etti fakat okul kısa zaman içinde kapandı ve o. John Hopkins Üniversitesinde felsefe çalışmak için doğuya gitti. Bununla birlikte, o, bir burs kazanmayı başaramadı ve çalışmaları için ekonomik destek bulma umuduyla Yale'e gitti. Ekonomik olarak geçinmeyi başardı ve 1884'te Yale'den doktora derecesi aldı (onun hocalarından biri, sosyolojinin ilk devlerinden olan William Graham Sumner idi). Bununla birlikte, güçlü tavsiye mektuplarına karşın, en azından kısmen, bilinemezciliği, mesleksel bir şöhretten (o zaman) yoksun oluşu ve üniversitede bir makamda bulunmak için gereken incelikten yoksun bir göçmen olarak algılanması gerçeği nedeniyle üniversitede bir görev alamadı. O. sonraki birkaç yıl boyunca işsizdi (o. bu işsizliğini sağlık bozukluğuna bağladı) fakat 1891 'e gelindiğinde Comell Üniversitesi'nde, bu kez toplum bilimleri üzerinde odaklanarak, çalışmalarına döndü. Veblen. Chicago Üniversitesi'ne yerleşmekte olan ekonomi hocalarından birinin (A. Laurence Laughlin) yardımıyla, 1892'de bu üniversitenin bir üyesi olmayı başardı. Bu dönemde Chicago'da kurulan yeni akademik dergilerden biri olan *The Journal of Political Economy'*nin editörlük işlerinden çoğunu yaptı. Veblen. Chicago'da marjinal bir şahsiyetti fakat bazı dersler verdi ve daha önemlisi. *The Journal of Political Economy'*yi yazılarının yayın yeri olarak kullandı. Onun çalışmaları. Chicago'nun yeni dergilerinden olan *The American Journal of Sociolog} '[1]* yi de kapsayan başka yayınlarda da çıkmaya başladı.

Veblen. 1899'da ilk ve en çok bilinen kitabı olan *Aylak Sınıfın KuramTru* yayımladı, fakat onun Chicago'daki görevi önemsiz olmaya devam etti. Gerçekte, o. teamüle uygun olarak birkaç yüz dolarlık artış istediğinde, üniversite rektörü, Veblen'in üniversiteden ayrılmasından hoşnutsuz olmayacağını açıkladı. Bununla birlikte, kitap büyük bir ilgi gördü ve Veblen sonunda öğretim üyeliğine yükseltildi. Bazı öğrencileri, onun derslerini ilham verici, çoğu ise berbat buldu. Onun Chicago öğrencilerinden biri şunu söyledi: "aşın derecede tuhaf bir kimseydi... Çoğunlukla eli yanağında veya bunun gibi bir durumda, alçak bir sesle, sakin monoton, aslında merak uyandırmayan bir anlatım ve ders verme tarzında konuşuldu" (Dorfman, 1966:248-249). Bir derse artan şöhretini duymuş olan çok sayıda örenciyle başlaması fakat sınıfta dönem sonuna kadar onun hakkındaki düşüncelerini değiştirmeyen az sayıda öğrencinin kalması onun için olağandışı değildi.

Veblen'in evliliğinin parçalanmakta olması ve diğer kadınlarla ilişkisinde Vıktoryan duygulan savunması gerçeğini de kapsayan çeşitli nedenlerle onun Chicago'daki günlen sınırlıydı. Veblen. 1906'da Stanford Üniversitcsi'nden doçentliğini aldı. O, Chicago'daki durumun aksine, Stanford'da ağırlıklı olarak lisans öğrencilerine ders verdi ve bu

öğrencilerin çoğu, onun görünümü (bin. onun bir "serseri ye benzediğini söyledi) ve sıkıcı ders verme tarzından dolayı onun derslerini almaktan vazgeçti. Veblen'in tekrar yaptığı şey, başka bir akademik görev bulmasını zorlaştıran koşullar altında Stanford'dan onu istifa etmeye zorlayan zamparalığıydı. Fakat Missouri Üniversitesinde ekonomi bölümü başkanı olan bir meslektaşı ve arkadaşının yardımıyla Veblen, orada 1911 'de bir kadro buldu. Ayrıca. Veblen o yıl boşandı ve boşanmış olan eski bir öğrencisiyle 1914'te evlendi.

Veblen, Missouri'de alt düzeyde bir kadroya (öğretim görevlisi) atandı ve Stanford'daki görevinde aldığından daha az ücret aldı. Üstelik içinde üniversitenin bulunduğu, o zaman küçük bir kasaba olan, Columbia, Missouri'den nefret ediyordu (üniversiteye, "bir kasabanın ağaçkakan yuvası", eyalete, "çürük kütük" dediği söylenir) (Dorfman. 1966:306). Bununla birlikte, Missouri'de kaldığı süre içinde onun en çok bilinen kitaplarından olan *İşçilik Güdüsü ve Endüstriyel Sanatların Durumu* yayımlandı (1914).

Veblen'in I. Dünya Savaşı için muhtemel barış anlaşmalarını çözümlemek için Başkan Woodrow Wilson tarafından görevlendirilen bir grupla birlikte çalışmak için Washington D. C.'ye hareket ettiği 1917'de, fırtınalı akademik kariyeri başka bir şekil aldı. Birleşik Devletler Gıda Yönetimi için kısa bir süre çalıştıktan sonra Veblen, *The Dial* dergisinin editörlerinden biri olarak New York'a geçti. Dergi, yönelimini değiştirdi ve Veblen editörlük konumunu bir yıl içinde kaybetti. Bununla birlikte, o, bu süre aralığında. Yeni Toplumsal Araştırma Okulu'nda çalışmaya başlamıştı. Onun orada aldığı ücret görece yüksekti (bunun önemli bir kısmını, Chicago'daki eski öğrencilerinden biri karşılıyordu) ve o, tutumlu bir şekilde yaşadığı için. Amerikan iş dünyasının büyük eleştirmeni, parasım önce Califomia'da üzüm bağına daha sonra borsaya yatırmaya başladı.

Veblen, I926'da Calıfomia'ya döndü ve sonraki yıla kadar kuzey California kasabasında bir barınakta yaşadı. O. üzüm endüstrisine yatırdığı parayı kaybedince ve hisse senetleri değersizleşince, onun ekonomik durumu bir felaket oldu. Telif haklarından yılda 500 $ ile 600 S arasında almaya devam etti ve Chicago'daki eski öğrencisi ona 500 S göndermeyi sürdürdü.

Veblen, kibarca söylemek gerekirse, sıradışı bir insandı. Örneğin, o, çoğu kez saatlerce oturabilir ve etrafında devam eden konuşmaya ya çok az katılır ya da hiç katılmazdı. Arkadaşları ve hayranları ona, Amenkan Ekonomi Demeği'nin başkanı olma imkanı sağladılar ancak o, bu teklifi geri çevirdi. Bir kitapçının anlattığı aşağıdaki kısa hikâye, bu karmaşık insan hakkında biraz daha fazla fikir verir:

> sofu, esrarengiz bir kişi... asil bir edayla... her altı ya da sekiz haftada bir oldukça düzenli olarak görünürdü. Onun uzun saçları vardı... Onu ekonomi bilimiyle ilgilendirmeye çabalardım... Hatta bir keresinde onu *Aylak Sınıfın Kuramı*'na başlatmaya çabaladım. Ona, bu kitabın, toplumsal bilince ne kadar parlak bir giriş limanı olduğunu ifade ettim... O, tüm söylediklerimi dikkatlice dinledi ve bir kar tanesinin düşüşü gibi kapıdan kayboldu. Bir gün Latince ilahilerin bir cildini sipariş etti. Ona şöyle söyledim; "İsminizi almam gerekiyor çünkü bunu özellikle sizin için sipariş edeceğiz. Korkarım, bunun gibi bir kitabın uzun bir süre bir okuruna sahip olmayacağız." O, yalnızca soluyarak "Benim adım Tlıorstein Veblen" dedi.
>
> (aktaran Tilman, 1992:9-10)

Thorstein Veblen 3 Ağustos 1929'da, çoklarının onun eserinin öngördüğünü düşündüğü Büyük Bunalımdan hemen önce öldü (Powers, 2005b).

Veblen'in eserinin birçok yerinde olduğu gibi ırk burada da bir rol oynar. Endüstriyel sanatların durumu, çalışanın bireysel yeteneklerine bağlıdır ancak bu açıdan bireylerin yeteneklerinin türü ve derecesi, ırklar arasında değişme gösterir.

Kültürel Gecikme

Daha önce birkaç kez gördüğümüz gibi Veblen, genellikle daha çok, William Fielding Ogbum (1922/1964) ile ilişkilendirilen bir fikir olan kültürel gecikme kuramıyla çalışır. Bu kavram, onun, modem dünyada bilim ve teknolojideki ilerlemeleri ve bunun sonucunda gerçekçiliğin merkeziliğini yansıtan mekanik düşünce biçimini tartışmasında en çok dikkat çekicidir. Aslında o, bu düşünce biçimini ve onun bilimsel ve pratik uygulanışını, "uygarlık için yürüyüşün ana çizgisi" olarak görür (Veblen, 1919/1964:12). "Gecikme"nin meydana gelme nedeni, "insanların birbiriyle ilişkilerini yöneten ve onların karşılıklı haklarını, yükümlülüklerini ve avantajlarını ve yetersizliklerini tanımlayan hukuk ve görenek sisteminin", "bir ölçüde bakaya" kalmaya eğilim göstermiş olmasıdır (Veblen, 1919/1964:11-12). Daha spesifik olarak Veblen (1923: 206), "Endüstride ileriye doğru itişin ve bunun sonucu olan yaşamın işgünü koşullarının tersine bilgi ve inancı, hukuk ve töreleri yöneten ilkelerin (düşünce alışkanlıkları) geride kaldığım" ileri sürer. Bununla birlikte ona göre, bu düşünce sistemlerinin, bilim ve teknolojide baskın olan gerçekçi düşünce biçimiyle daha fazla uyumlu hale getirilmesi sadece bir zaman sorunuydu.

Veblen, yasalar ve göreneklerin sistemi içinde kazanılmış mülkiyet hakkı ve onun temelinde yatan, uzun zamandır muteber olan ilkeler üzerinde odaklanır. Bu kazanılmış haklar, onun bakış açısıyla, "uygar insanın yaşantısında eziyet ve sefaletin odağı haline germiştir (Veblen, 1919/1964:22). Onların böyle olmalarının nedeni onların geride kalmaları ve fabrikalar, mekanik donanım, standartlaşmış prosedürler ve "topluluğun biriktirilmiş teknolojik bilgeliği"nin sahipliğini barındıran endüstriyel sanatların gelişimine sınır koymalarıdır (Veblen, 1919/1964:37). Endüstriyel sanatların büyümesine, kişisel işveren-mülk sahibinin yerine gitgide kişisel olmayan ortak sermayenin geçmesiyle birlikte mülkiyette bir değişim eşlik etmiştir. Sorun şudur, bu tür sermayeye sahip olanlar, endüstriyel sanatlar üzerindeki denetimi, onlardan giderek uzaklaşmalarıyla ve onlar hakkında giderek daha az bilgili olmalarıyla aynı zamanda elde etmişlerdir. Bu yüzden sermaye, endüstriyel sanatlara ve onların daha fazla gelişimine engel olmaya başlamıştır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse mülkiyet ve temelde yatan fikirler, endüstriyel sanatlardaki değişimlerin gerisinde kalmışlardır ve onların konumları dikkate alındığında onlar, endüstriyel sanatların işleyişini ve ilerleyişini geciktirme yeteneğine sahip olmuşlardır. Özetle, "Yirminci yüzyıl teknolojisi, onsekizinci yüzyılın kazanılmış haklarını aşan bir gelişme göstermiştir" (Veblen 1921:100).

Kültürel Ödünç Alma

Veblen, kültürlerle ilgili çok ilginç bir ödünç alma kuramını sunar. Özellikle ilk tarihsel dönemlerde diğer kültürlerden ödünç alınan öğeler, yeni bir kültür tarafından kolayca ve hızlıca özümsenmiştir. Üstelik ödünç alman bu öğeler yeni kültüre, köken kültürde onların kullanımlarını engellemiş olabilecek fazla bagajın (örneğin mistik fikirler) çoğu olmaksızın gelir. Bu tinsel özelliklerden sıyrılmış olan ödünç alınan

parça pratik yararı ve özellikleri nedeniyle kullanılır. Veblen'in (1922/1964:136) ifade ettiği gibi "Ritüel kısıtlamaların ve büyüsel gerekliliklerin kullanımlarına iliştirilen yükten (görece) kurtulmalarıyla ödünç almanlar, bir işçinin kendi ellerini kullanımındaki aynı özgürlük ve engellenmemiş ferasetle birlikte ele alınmak için saf gerçekçilik olarak şeylerin şemasına dâhil olurlar ve koşulsuz bir şekilde, mekanik olarak uygun oldukları herhangi bir kullanıma dönüştürülebilirler."

Üstelik yenilikler zaman içinde yaşlanır ancak onların yaratımlarının yüksek maliyeti hatta onların yenileriyle değiştirilmesinin içerdiği daha yüksek maliyet göz önünde tutulursa köken kültür, yaşlanan yeniliklerle birlikte yaşamaya devam eder. Ödünç alan kültür, bu fazlalık kültürel bagaja sahip olmaz (kendisine ait kültürel engeller olduğu halde) ve yeniliği yapan kültürden çok daha hızlı olarak yeniliğin yepyeni bir yorumunu oluşturabilir. Üstelik ödünç alan kültür, yeni yorumları oluştururken köken kültürün hatalarından ders çıkarabilir. Veblen, genel olarak (1915/1942:38) şunu iddia eder:

> Endüstriyel verimliliğin ödünç alınan öğeleri, alışılagelmiş engellerin ve israfın gereksiz biçimlerinden sıynlacaktır ve ödünç alan topluluk, onları, daha özgür bir biçimde ve onların tüm kapasitelerinden daha iyi yararlanma şansıyla ve ayrıca onların kullanımlarını geliştirmenin, onları yeni kullanım alanlarına sokmanın ve ödünç alman parçaya dâhil olan ilkeleri (düşünce alışkanlıktan), engellenmeyen bir anlayış aracılığıyla, teknolojik yeterliliğin daha alt dallarına taşımanın daha iyi bir şansıyla kullanabilecek bir konumda olacaktır. Ödünç alanlar, entelektüel olarak avantajlı bir konumdadır çünkü yeni yöntem, geleneksel kullanımın, kişisel, büyüsel, göreneksel sınırları içinde uygulanabilecek somut bir yöntem biçiminde değil daha çok, verili fiziksel koşullar altında uygulanabilecek somut bir yöntem biçiminde ellerine geçer. Başka bir ifadeyle, o, bir dereceye kadar niteliklerindeki eksikler olmadan devralınır.
>
> (Veblen. 1915/1942:38)

Bu nedenle genelde ödünç alan kültür bir kültürel nesnenin yaratımında bulunan kültürden daha avantajlıdır: "kurumsal bir doğası olan teknolojik yenilikler ve yaratımlar, birçok örnekte tam yararlılıklarına sadece, bu kültürel öğelerin kökenlerini ve başlangıçtaki başarılarını borçlu olduklarından başka toplulukların ve başka insanların elinde ulaşmıştır" (Veblen, 1915/1942:24).

Bununla birlikte Veblen, ödünç alan kültürün de sorunlarla karşılaştığını kabul eder. Örneğin, o kültürün bilgi ve inanç sistemleri tehdit edilebilir ve şu veya bu şekilde onlar, yenilikleri kullanmaya pek uygun olmayabilir. Bazı örneklerde yenilik çok büyük ve uyarlanması çok güç olabilir ve sonuç olarak ödünç alan kültür çöker.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Almanya, teknolojik olarak geri olan ve başka yerlerde özellikle Büyük Britanya'da yaratılan yeniliklerden yararlanarak çarpıcı bir şekilde ilerleyen bir toplumun iyi bir örneğidir. Kuşkusuz Büyük Britanya da tarihin daha erken bir aşamasında ödünç almıştır (örneğin, Almanlardan gemi yapımı ve deniz yolculuğu) ancak kendisi de büyük ölçüde yaratıcı yeniliğe girişmiştir. Büyük Britanya tüm yenilik yapan kültürler gibi yenilikçi olmaktan kazanmıştır ancak o, aynı zamanda, "öncülüğe atılmanın ve böylece yolu göstermenin cezasını çekerek" liderlik konumu nedeniyle zarar görmüştür (Veblen, 1915/1942:132). Karşılaştırmalı olarak , sonradan elde eden kültür için yenilik görece kolaydır çünkü o, "köklü veya esrarlı anlayışı,

dirayetli bilgelik ve beceriye sahip olmayı, inancı veya şiirsel vizyonu kendi çıkarı için kullanmayı, imgelemin veya estetik düşünceye dalmanın gerginliğini'' gerektirmez (Veblen, 1915/1942:189). Almanya ve alman halkı, bu yenilikleri uyarlamak ve geliştirmek için çok uygundu ve şu veya bu şekilde uyarlama, yenilikten daha kolaydır.

Özsel Konular

Aylak sınıfın kuramı, ticaret ve endüstri, yüksek öğrenim ve arasındaki çatışmayı kapsayan birtakım özsel konular Veblen'in düşüncesinin merkezinde yer alır.

Aylak Sınıfın Kuramı

Veblen'in en çok bilinen kitabı olan *Aylak Sınıfın Kuramı (The Theory of the Leisure Class*) aynı zamanda onun en önemli eseridir. O, daha önce bahsettiğimiz gibi (başka açılardan da olsa) ve daha sonra daha geniş tartışacağımız gibi ("Endüstri karşısında Tcaret" başlığı altında) kendi yaşamına ışık tutan bir ayrımın ilk biçimini oluşturarak başlar. O, ilkel toplumlarda etkinliklerin iki sınıfa ayrıldığını ileri sürer. Birincisi, "yeni bir şeyi, pasif ('kaba') maddeden, oluşturucusu olan biçimlendirici elin ona kazandırdığı yeni bir amaçla birlikte oluşturmaya girişen çaba" olarak endüstriyi (veya ("ağır iş"i) kapsar (Veblen, 1899/1994:12). Diğeri, "fail için yararlı bir ürüne yol açtığı sürece... önceden, başka bir fail tarafından başka bazı amaçlara yöneltilen kendisine ait enerjilerin amaçlarına dönüş"ü içeren *kendi çıkan için kullanmayı* kapsar (Veblen, 1899/1994:12-13). ... Kendi çıkan için kullanmayı içeren istihdam, "değerli, saygın, asil" görüldüğü halde endüstriyi (veya angaryayı) içeren şey "değersiz, alçaltıcı, bayağı" olarak görülerek ikisi arasında "haksız bir ayrım" (Veblen'in eserinde kilit bir deyim) yapılır (Veblen, 1899/1994:13).[?] Toplumsal sınıfların gelişiminin kökeninde yatan ayrım budur.

Veblen, gördüğümüz gibi, kökeninin kendi eserinin temelinde olan bir kavramda -işçilik içgüdüsü- bulunduğunu düşündüğü bu haksız ayrımın "psikolojik zemin"ini keşfeder. O, bu yatkınlığı (veya eğilim) şöyle betimler: "insan... her eylemde somut, nesnel, kişisel olmayan bir amaç için çabalayan bir faildir. Kendisinin bu tür bir fail olmasının gücüyle verimli çalışmadan haz alır ve boş çabadan nefret eder. Yararlılığın ve verimliliğin değerli olduğu ve beyhudeliğin, israfın ve yetersizliğin değersiz olduğu anlayışına sahiptir" (Veblen, 1899/1994:13). İnsanlar arasındaki haksız karşılaştırmalar, onların iş yapmada verimlilikleri temelinde yapılma eğilimindedir. Sonuç olarak insanlar, verimliliklerinin başkalarına görünür olmasına çabalarlar böylece saygınlık kazanırlar ve başkaları tarafından öykünülürler. Bu durum, barışçıl barbarlık toplumlannda bir kimsenin çoğu kez endüstriyel verimlilik temelinde saygınlık kazanması biçimini alır. Daha sonra daha yağmacı toplumlarda odaklanma, sömürmeye ve ganimet ve ödüller gibi cesaret ve saldırganlığın somut kanıtının gösterilmesine kayar. Bunları güçle elde etmek değerli görülmeye başlar ve bunun sonucunda endüstri dâhil [5]

[5] Veblen bir ölçüde samimiyetsizce bu terimi negatif bir anlamda kullanmadığını iddia eder. O, böyle yapmaktansa, bu terimi, "görece kıymet veya değer açısından kişileri sınıflandıran ve derecelendiren -estetik ya da ahlaki bir anlamda- bir görüşle birlikte onların karşılaştırılmasının betimleyici olarak teknik bir anlamda" kullandığım -ve böylece onların kendileri ve başkaları tarafından meşru bir şekilde düşünülmelerine aracı olan görece memnuniyet derecelerini saptadığım ve tanımladığım- ileri sürer. Haksız bir karşılaştırma, kıymet açısından bir değerlendirme sürecidir (Veblen. 1899/1994:34).

onları başka yöntemlerle elde etmek hor görülmeye başlar. Kendi çıkarı için kullanma ile endüstri arasında haksız bir ayrım yapılır ve sonraki itibardan yoksun hatta yerine getirilmesi bezdirici olarak görülür.

Daha önce gördüğümüz eserinin her tarafına nüfuz eden evrimci bir modelle çalışan Veblen, sahipliğin başlamasıyla birlikte aylak bir sınıfın doğduğunu ileri sürer. Sahipliğin kökleri, erkek cesaretinin kanıtları olarak kadınların ganimetler olarak gasp edilmesinde bulunur. Ondan itibaren sahiplik endüstrinin ürünlerini içine alacak şekilde genişler. Çoğu kez özel mülkiyet sahipliği, yaşam sürdürme gereksinimine dayandırılır ancak bu, ilk toplumda doğru olduğu halde daha çağdaş toplumlarda şeylere sahip olma ve onları biriktirmenin temelinde yatan güdü, öykünmedin Yani özel mülkiyet, saygınlığın temelidir ve toplum içinde başka herkes, ona çok miktarda sahip olanlara öykünmeye hatta onları geçmeye çalışır. Bu beden işçileri için geçerlidir ancak tabakalaşma siteminde daha üste yer alanlar için daha da fazla geçerlidir.

Erken bir dönemde servet, işçilik içgüdüsünün, verimliliğin bir kanıtı olarak görülüyordu. Bununla birlikte daha yakın zamanlarda servet sahibi olmanın kendisi değerli görülmeye başladı. Bir kimsenin serveti nasıl kazandığı, onu verimli bir endüstriye dayalı olarak kazanıp kazanmadığı yavaş yavaş önemini yitirme eğilimi gösterir. Aslında daha sonraki bir aşamada miras yoluyla elde edilen servete, kişinin kendi çabaları aracılığıyla edindiğinden daha fazla saygınlık atfedilir. Özsaygı, maddi mülke ve bir kimsenin çokça veya kendisine emsal kabul ettiklerinden daha fazla (iyi) mülke sahip olup olmamasına dayanmaya başlar. Bu nedenle öykünme, maddi nesnelere yönelik arzunun temelinde yatar. Sonuç olarak servete duyulan arzu, zannedildiği gibi, yaşamı sürdürme gereksinimi tarafından harekete geçirilmiş olsaydı asla tatmin edilemezdi: "mücadele, özsel olarak, haksız karşılaştırmaya olarak bir saygıdeğerlik yarışı olduğu için kesin bir başarı için hiçbir yaklaşım mümkün değildir'' (Veblen, 1899/1994: 32). Bu nedenle işçilik içgüdüsü, ekonomik kazanımın simgelerine sahip olma açısından başkalarını geçme çabasına dönüşür.

Gösterişçi Aylaklık

İşçi sınıfı içinde en azından bir dereceye kadar iş üzerinde odaklanma ve işlerinde iyi olanlara öykünme varlığını sürdürür. Bununla birlikte aylak sınıfta veya üstteki para sınıfında durum böyle değildir. Gelişimin ilk endüstriyel aşamasına kadar bu aylak sınıf, aylak bir yaşama öncülük ederek, gösterişli bir biçimde çalışmayarak, kendi servetini göstermeye böylece saygınlık kazanmaya eğilim gösterdi. Veblen bunu, *gösterişçi aylaklık* olarak adlandırır. Bu, aylak sınıfın zorunlu olarak tembel veya uyuşuk olması değil onun, üretken çalışmanın değersiz olduğu şeklinde bir anlayış nedeniyle zamanı üretken olmayan bir şekilde harcamasıdır. Bu tür bir etkinlik aynı zamanda onun yaşantısını avareliğe adamayı başarma yeteneğinin kanıtıdır. Aylak sınıf, üretici emeğe girişmemesinin "kanıf'ını geliştirmeye ve sunmaya çabalar ve bu tür bir kanıt, "ölü dillerin ve esrarlı bilimlerin; doğru yazımın; sözdizimi ve aruzun; yerli müziğin ve diğer ev işlerinin çeşitli biçimlerinin; kıyafet, mobilya ve levazımın en son özelliklerinin; oyunlar, spor ve köpekler ve yarış atları gibi özel olarak yetiştirilmiş hayvanların bilgisini" içerir (Veblen, 1899/1994:45).Diğer kanıtlar, "görgü ve edep, nazik davranış, terbiye ve resmi ve genel olarak törensel usuller"in gösterilmesinden gelmektedir (Veblen, 1899/1994:45-46). Aylak sınıftakiler, hizmetçileri, onların hiçbir şey

üretmemeleri nedeniyle zamanın, efendiye ve onun hanesine yönelik ilgi ve bakım için harcandığını, efendinin bu tür bir zaman israfının karşılığını verebileceğini göstermek için çalıştırırlar. Buna ek olarak efendinin tüketimini eşlerin yapması onun aylaklığını ve bunun karşılığını ödeme yeteneğini daha fazla gösterir.

Gösterişçi Tüketim

Toplum daha fazla evrildikçe aylak sınıf içinde *gösterişçi tüketim* gösterişçi aylaklığın yerin alma eğilimi gösterir. Modem toplumlarda çok sayıda geçici ötekileri etkilemenin uygulanabilir tek biçimi, bir kimsenin parayı israf etme yeteneğinin bol miktarda apaçık göstergesi yoluyla olmaktadır ve tüketici maddeleri, aylaklık etkinliklerinden daha apaçıktır. Hem gösterişçi tüketim hem de gösterişçi aylaklık israf içerir.[6] Gösterişçi aylaklık, zaman israfını gösterişçi tüketim ise para israfını içerir. Aylak sınıfın, "yiyecek, içecek, uyuşturucular, konutlar, hizmetler, süslemeler, elbiseler, silahlar ve teçhizat, eğlenceler, nazarlıklar ve idoller veya kutsallığı" sadece büyük miktarda değil aynı zamanda onların en iyilerini tüketmeleri beklenir (Veblen, 1899/1994:73). Aylak sınıfın üyelerinin, sadece bu şeyleri tüketmelerinin yanısıra onları "uygun" tarzda tüketmeleri gerekir ve onların ehilleri olmaları gerekir. Dahası bir kimsenin kendisi için tüketmesi yeterli değildir aynı zamanda pahalı hediyeler vermesi ve hesapsızca harcama yaptığı partiler düzenlemesi gerekir.

Öteki toplumsal sınıflarda bulunanlar, aylak sınıfın gösterişçi tüketimine (ve aylaklığına) öykünürler. Bununla birlikte, alt sınıflarda ailenin reisi, çalışmamayı başaramaz. Böylece, kazanç getiren bir işte çalışmasının kendisi için zorunlu olmadığına işaret eden ev görevlerini yerine getirme yoluyla gösterişçi aylaklığı kanıtlama yükümlülüğü kadına düşer. Ev kadını aynı zamanda, bu toplumsal sınıf içinde gösterişçi tüketimin işaretleri olan şeyleri elde etmeye eğilim duyar. O, bu tür şeyleri, kocasının saygınlığını pekiştirmek amacıyla tüketir.

Daha genel olarak aylak sınıf, tabakalaşma sisteminin tepesinde bulunur ve en alttaki sınıflar dâhil onlardan altta kalan tüm sınıfların onların yaşadıkları biçime öykünmeleri yükümlülüktür. Bununla birlikte, hiyerarşide kendisinin hemen altında bulunan sınıf üzerindeki etkisi hariç aylak sınıfın etkisi, doğrudan değildir. Veblen'e göre, her sınıf, tabakalaşmada kendisinin hemen üzerindeki sınıfa öykünmeye eğilim duyar. Bir kimsenin kendisini tabakalaşmada kendisinden çok yukarıda olanlarla veya alta yer alanlarla karşılaştırması nadirdir. Aylak sınıfın yaşama ve düşünme biçimleri en sonunda bütün topluluğun yaşam biçimlerini ve düşünce tarzlarını belirler. Bununla birlikte bu etki, öykünme süreci tabakalaşma sistemi içinde ilerledikçe zaman içinde kademeli olarak meydana gelir. Bu yüzden aylak sınıf, topluluğun düşünme ve tüketme biçimini çarpıcı biçimde değiştiren ani bir devrimi gerçekleştiremez.

Tüm toplumsal sınıflar katılabildikleri ölçüde gösterişçi tüketim ve gösterişçi aylaklığa katılırlar. Bu yüzden Veblen (1899/1994:85) şunu ileri sürer: "toplumun hiçbir sınıfı, hatta sefillik derecesinde fakir olanı bile alışılmış tüm gösterişçi tüketimden vazgeçmez. Bu tüketim kategorisinin son parçası, en acil zorunluluğun baskısı altında olmanın dışında terk edilmez. Sefalet ve sıkıntının çoğu, parasal çöküşün son süsü veya son hilesi bir kenara atılmadıkça devam edecektir."

[6] Veblen (1899/1994:97-98), başka bir samimi olmayan açıklamada *israf* kerimini, negatif bir anlamda gayrimeşru olarak ya da tüketicinin amaçlarını veya güdülerini küçümsemek için kullanmadığını iddia eder. Daha doğrusu, israf, "teknik olarak" yani "insan yaşamına veya bütün olarak insanın esenliğine hizmet etmeyen" harcamalar olarak kullanılır. Bununla birlikte o, işçilik içgüdüsünün gündelik perspektifinden bu tür israfın onaylanmadığını hızlıca ekler.

İsraf

Veblen, tüm toplumsal sınıflar israf ettikleri halde çoğu insanın para veya zamanı isteyerek israf etmeye çalışmadıklarına açıklık getirir. Onlar, daha çok, "yerleşik usule uyma, uygunsuz dikkat çekmekten ve yorumdan kaçınma, zaman ve çabanın... ağırbaşlı kullanılmasıyla ilgili olduğu kadar kibarlık ve tüketilen nesnelerin düzeyiyle ilgili kabul edilmiş kaidelere uygun yaşama arzusunun" bir sonucu olarak böyle yaparlar (Veblen, 1899/1994:115).

İsrafın bu ilkesi sadece tüketimi etkilemez; o, daha genel olarak "görev anlayışı, güzellik anlayışı, yarar anlayışı, ibadetle veya ritüelle ilgili uygunluk anlayışı ve bilimsel doğruluk anlayışf'nı içeren düşünce alışkanlıklarını etkiler (Veblen, 1899/1994:116). Bu yüzden örneğin kiliseler, en azından bir derece müsrif harcama niyetiyle inşa edilirler. Rahip giysisi çoğunlukla pahalı, çok süslü ve epeyce rahatsız edicidir. Rahiplerin, endüstriyel bir bakış açısından üretken olan işle meşgul olmaları beklenmez. Güzel olduğunu düşündüğümüz şeyler aynı zamanda pahalı olma eğilimi gösterir; eğer pahalı değillerse güzel görülmeleri olası değildir. Köpekler gibi yararsız ev hayvanlarını güzel kabul ederiz oysa domuz ve sığır gibi çiftlik hayvanlan yararlıdır ve sonuçta güzel olarak kabul edilmez. Köpek, özel olarak acımasız (ve gülünç) saldırıya uğrar: "O, evcil hayvanların kişiliği en pis, alışkanlıkları en edepsiz olanıdır. O, bu nedenle efendisine yönelik gurursuz, yaltakçı bir tutum takınır ve başka herkese zarar ve sıkıntı vermeye hazırdır... o aynı zamanda pahalıdır ve hiçbir endüstriyel amaca hizmet etmez" (Veblen, 1899/1994:141). Bu nedenle, satın almayı ve bakmayı (onlan bakma biçimimiz hakkında hiçbir şey söylemezsek) tercih ettiğimiz evcil hayvanlara gösterişçi bir harcama yaptığımız ileri sürülebilir. Veblen, bakımı pahalı olan yarış atlarıyla ilgili benzer bir görüş savunur; onlar, yarışlar kazanmak için kullanılabilmeleri hariç savurganca ve yararsızdır dolayısıyla sahiplerinin saldırganlık ve egemenlik gereksinimini karşılar.

Veblen kadın güzelliğine de büyük ölçüde aynı şekilde bakar. Örneğin bu tür güzellik, küçük ellerle ve ince bir belle ilişkilendirilir. Bununla birlikte üretken işin çoğu türlerini yapmakla ilgili bakış açısından bunlar, "bu şekilde bir yapısı olan kişinin, yararlı çaba gösterme yeteneğinin olmadığını ve bu nedenle aylaklığının sahibi tarafından desteklenmesi gerektiğini gösteren" yapısal hatalardır. "O, yararsız ve pahalıdır ve sonuçta parasal gücün kanıtı olarak değerlidir" (Veblen, 1899/1994:149).Veblen Çinlilerin kadınların ayağını bağlama ve kesip sakat bırakma eğilimi hakkında aynı görüşü savunur. Benzer şekilde, giysi özellikle kadın giysisi, eğer giyenin çalışamadığını gösteriyorsa çekici ve güzel bulunur. "Pahalı olduğu ve her an giyeni engellediği ve her yararlı uğraşta onu iş yapamaz duruma getirdiği" halde kadının giymekte ısrar ettiği etek gibi yüksek topuk da bir örnektir (Veblen, 1899/1994:171). Korse, "öznenin enerjisini azaltma ve onu sürekli ve apaçık olarak çalışma için uygunsuz hale getirme amacına katlanan" bir "sakatlanma"dır (Veblen, 1899/1994:172).

Veblen, el yapımını, endüstriyel olarak üretilmiş ürünlere tercihimizin eğlendirici bir tartışmasını sunar. Endüstriyel ürünün daha kusursuz ürün olduğu açıktır. El yapımı ürünler, kusurlar ve düzensizliklerle dolu olmaya eğilimlidir. Şeyleri elle yapma süreci, onları endüstriyel olarak yapmaktan çok daha fazla savurgancadır. Ne var ki, el yapımını, daha fazla saygı ifade ettiği için tercih ederiz.

Veblen, çarpıcı bir şekilde, daha ileri giderek, sadece kamusal olarak görülen şeyleri değil aynı zamanda tümüyle özel yaşamda tüketilen şeylerin bile gösterişçi tüketimiyle meşgul olduğumuzu savunur. Bu nedenle gösterişçi tüketimle ilişkili ruh durumu, neredeyse her alana yayılmıştır.

Aylak Sınıfın Diğer Özellikleri

Veblen, birtakım başka özellikleri aylak sınıfla ilişkilendirir; bu özellikler, yağmacı bir içgüdü ve animist bir ruh haliyle ilişkili olan barbar toplumun daha erken bir aşamasındaki cesaret gösterilerinin modem dünyada varlıklarını sürdürmesidir. Tüm bunlar, yararlılıklarından daha uzun yaşamaya eğilim göstermişlerdir.

1. Kavga etme, düello yapma eğilimi, askeri bir ruha sahip olma, vatansever olma. Başka yerlerde olduğu gibi burada Veblen aylak sınıfın düşünce yapısı ile alt sınıf suçlular arasında bir benzerlik görür. O, bunu, endüstriyel sınıfların büyük ölçüde üstesinden gelebildikleri "tutuklanmış ruhsal gelişinT'in bir örneği olarak görür.
2. Saldırganlıkla ilişkili olan ve sonuçta beyhude veya amaçsız olan spor. Bunun tersine "işçilik içgüdüsü, amaçlı eylemi gerektirir" (Veblen, 1899/1994:259) bunun sonucu olarak spor etkinliği, endüstriyel sınıf arasında çok daha nadirdir.
3. Aylak sınıf, kumar oynamaktan zevk alır çünkü kumar, şansa inancı içerir ve kaybedenin faydasına kazanma fırsatı sunar. Bununla birlikte aylak sınıfla ilgili başka her şey gibi kumar da "en yüksek endüstriyel verimliliğe engel olarak kabul edilir" (Veblen, 1899/1994:276). Şans kavrayışı, nedensel ardışıklığa yönelik endüstriyel ilgiye karşıttır.
4. Dindarlık, aylak sınıfın başka bir özelliğidir ve Veblen (1899/1994: 295) dinsel mizacı, spor yapmak ve kumar oynamakla ilişkili görür çünkü hepsi de "olayların birbiri ardından gelişinde doğaüstü bir müdahale veya esrarengiz bir eğilime inancı" içerir.

Genel olarak aylak sınıf ve onun parasal yönelimi "israf, beyhudelik ve gaddarlıkla bağlantılıdır (Veblen, 1899/1994:351). Aylak sınıf, bu tür şeyleri cesaretlendirerek modern, endüstri toplumunun gereksinimlerinin karşısında durmaya eğilimlidir: "Başka ilişkilerde olduğu gibi bunda bir aylak sınıf kurumu, insan doğasının bu arkaik türünü ve toplumun endüstriyel evriminin geç aşamalarında ortadan kaldırmaya çalıştığı, arkaik kültürün bu öğelerini muhafaza etmeye hatta onarmaya çalışır" (Veblen, 1899/1994:331).

Endüstriye Karşı Ticaret

Veblen, aylak sınıfı tartışırken onun neredeyse tüm hayat uğraşısına ışık tutan, "ticaret" ve "endüstri" (onun toplumsal değişim modeliyle ilgili daha önceki tartışmaya bakınız) arasındaki ayrımı ortaya koyar. Bizim düşünce biçimimiz açısından bu terimler, yakından ilişkilidir ancak Veblen'e göre onlar arasında keskin bir karşıtlık, aslında doğal bir çatışma vardır: "Temeldeki nüfusun maddi çıkarına en çok, düşük maliyetli en fazla üretim hizmet eder oysa endüstrinin sahiplerinin ("ticaret") ticari çıkarlarına en çok yüksek fiyatlı orta düzey bir üretim hizmet edebilir." Veblen (1923:249), Birleşik Devletler'i ticaretin baskınlığının olduğu kadar ticaret ve endüstri arasındaki çatışmanın "örneği" olarak kabul eder.

Ticaret

Veblen, ticaret ve ticaret liderlerinin doğasındaki tarihsel bir değişimi ayrıntılandırır. İlk dönemde liderler, tasarımcılar, inşaatçılar ve finansal yöneticiler olan girişimciler olmaya eğilimliydi. Kazanç elde etmiş olmaları daha olasıydı çünkü bu kazanç, en azından kısmen, onların üretime (endüstri) doğrudan katkılarından türetiliyordu. Bugünün ticaret liderleri, neredeyse tamamen finansal konularla ilgilenirler ve bu nedenle en azından Veblen'e göre onlar, kazanç elde etmezler çünkü fınans, endüstriye doğrudan katkı sağlamaz. (Aslında, göreceğimiz gibi bunun aksine fınans, endüstriyi geliştirmekten çok engeller.) Daha ileri bir gelişme, finansal konuların rutinleşmesini ve sonuçta bu konuların büyük finansal örgütler (örneğin yatırım bankerleri) tarafından ele alınmasını içerdi. Sonuç olarak ticaret lideri, endüstri ile fınans arasında, herhangi birinin çok az somut bilgisine sahip olarak, bir aracı durumunda kalır.

Ticaret, Veblen'in döneminin dünyasını özellikle üst sınıfların çıkarlarını tanımlamaya eğilimlidir. Ticari bir yönelim, ekonomik süreçlere parasal bir yaklaşımla tanımlanır; yani baskın çıkar, paradır. Odaklanma, daha büyük topluluğun çıkarı üzerinde değil örgütün karlılığı üzerindedir. Bununla ilişkili olarak ticaret, üretime değil kazanmaya yöneliktir ve haksız olmayan çıkarlardan çok haksız çıkarlara hizmet eder. Ticari bir çıkarı olanların uğraşları, sahip olma ve kazanmayla ilişkili olma eğiliminde dedir. Bu nedenle'' ödeyebilmenin kaptanlarf'nın (er ya da geç, endüstrinin kaptanları üzerinde denetim kuran finansörler olan yatırım bankerleri) yanısıra "endüstrinin kaptanlarf'nın ticari bir eğilimi vardır.[7] Veblen ticari bir yönelimi üretken olmadığı için asalak ve sömürücü olarak görür: "tamamen başka şeylerle -örneğin, karlı ticaret işlemi veya gereksiz şeylerin terbiyeli tüketimi gibi şeyler- meşgul olması muhtemel olduğu için mülk sahibinin, sahipliği dolayısıyla edindiği ürün hakkında ortak bilgi birikimine, gerektiğinde, kişi başına düşen paydan daha az katkı sağlaması olasıdır" (Veblen, 1919/1964:69). Üretimle değil "piyasayla" ve "kendilerini sağlama almakla meşgul olan" ticaret liderleri "dalavere"ye odaklanırlar (Veblen, 1923:34). O, bu tür bir sistemi, önceki, yağmacı toplumlardan kalan ve yeni gerçekliklere iyi uyum sağlamayan bir sistem olarak görür.

Veblen, ticaret liderine, üretici kapasiteyi artırdığı için kredi verir ancak göreceğimiz gibi Veblen'in (1904) buradaki en özgün katkısı, bu tür liderlerin, üretimi artırdıkları kadar üretimi "bozduklarını" ve kapasiteyi sınırlandırdıklarını düşünmesidir. Veblen, ticaret liderlerini, sadece maddi kaynaklar, donanım ve insan gücünün israfıyla değil öteki hastalıklarla da ilişkilendirir. Ticaretle uğraşanlar, "satıcılığın" üretici olmayan ve müsrif bir şekilde artmasından ve bunun beraberinde tüketicilere geçen satış maliyetinden sorumludur. Veblen (1923:78) satıcılığın anlamının "yalan ifadeden pek farklı olmadığını" düşünür. Buna ek olarak Veblen, gereksiz ve yararsız ürünlerin üretimini ve sabotaj yoluyla endüstriyel süreçlerin altüst olmasını ticaretle uğraşanlara bağlar.

Veblen, modem şirketi, bir ticaret türü olarak görür. Bu biçimiyle onun ilgileri, üretime veya işçiliğe değil finansal konulara, satışlara yöneliktir. Onun ifade ettiği gibi "şirket, endüstriyel bir aygıt değil her zaman bir ticaret işidir. O, mal üretmek değil para kazanmak demektir (Veblen, 1923: 85).

Veblen'in (1923) özellikle sonraki yazılarında tercih ettiği başka bir terim, *uzaktan mülk sahipliğidir.*

Endüstri

Endüstri, "mekanik gerçekliklerin ve ardışıklıkların kavranması ve eşgüdümü ve insan yaşamının amaçları için onların değerlendirilişi ve kullanılışı"yla ilişkilidir (Veblen, 1899/1994:232). Endüstriyel bir yönelim, işçilik ve üretime katılanlarla ilişkilidir. İşçi sınıflarının, bu etkinliklere en fazla katılması ve bu tür bir yönelime sahip olması muhtemeldir. Kişisel bir görüş açısına yol açan ticaretin parasal yöneliminden farklı olarak endüstriyel yönelim, "ardışıklık, nicel ilişkiler, mekanik verimlilik veya yararlılığın kişisel olmayan görüş açısı"na yol açar" (Veblen, 1899/1994:239).

Maalesef endüstriyi, onu ya çok az anlayan ya da hiç anlamayan sadece "piyasada pazarlık yapma"yı ve "Anansa! entrika"yı anlayan endüstrinin kaptanları denetler (Veblen, 1919/1964:89). Aslında bu liderlerin temel ilgileri, fiyatları (böylece kârları) yüksek tutmak için üretimi kısıtlamaktır -endüstriyel sistemin serbest işleyişini kısıtlamak. Sonuç, Veblen'e göre ticaret liderinin temel görevi, endüstriyel sistemin işleyişini tıkamak, geciktirmek ve sabote etmektir.[8] Bu tür engellemeler olmadan endüstriyel sistemin olağanüstü verimliliği, fiyatları ve kârları giderek aşağıya çekecektir.

Ayrıca Veblen, ticari bir eğilimle ilişkili olanları veya "hiçbir şey vermeden bir şeyler elde etmek için pazarlanabilir haklar"ı olanları "yerleşmiş çıkarlar" olarak adlandırır (Veblen, 1919/ 1964:100). Onlar, hiç bir şey vermeden bir şeyler elde edebildikleri halde daha büyük topluma çok pahalıya mal olurlar. Bu maliyetler, kârı artırmayı amaçlayan ticaret etkinliklerinden -ürünlerin arzını sınırlandırma, onların alım satımını ve duyurumunu engelleme- kaynaklanır. Tüm bunlar, işçilikte değil satıcılıkta amaçlanır. Onlar, üretime hiçbir şey katmazlar ve sonuç olarak Veblen onları israf olarak görür.[9] O, satıcıların ve muhasebecilerin yaptıkları işin, endüstrinin kaptanlarının parasal çıkarlarına yaradığı halde "toplumun tümü açısından bütünüyle yararsız veya zaralı" olduğunu ileri sürer (Veblen, 1904:63). Veblen, bu etkinliklerle ilişkili maliyetlere, yolsuzluk gibi yasadışı ticaret etkinliklerini ekler. Asalaklar, sadece endüstrinin kaptanları değildir aynı zamanda Veblen (1904:64) tüm endüstrileri -reklam, askeri donanım ve "malları gösterişçi savurgan tüketime dönüştürme"de payı olanlar- asalaklar olarak betimler.[10]

Sıkıca kenetlenmiş endüstriyel sistem, işbirliğine dayalı projelere giderek daha fazla uygun olur ancak bu özellik, ticaretin ve ulusun liderlerinin onu sabote eden etkilerine onu giderek daha fazla manız bırakır. Bu, bilinçli olarak veya ticaret liderlerinin, endüstriyel işleyişlerden artan bir şekilde bilgisiz olmalarının bir sonucu olarak yapılabilir (Veblen [1921:64] "endüstrinin tek gözlü kaptanları'ndan söz eder). Her iki durum da işsizlik, çalışmayan fabrikalar ve israf edilen kaynaklar biçiminde topluluk için yoksulluğa neden olur. Veblen (1904:213-214), ticaret liderlerinin bunalımlardan bilinçli olarak sorumlu olduklarını belirtecek kadar ileri gider; onlar, duygusal olarak, belirli pazar koşulları altında kendi mallarından gelecek "makul" bir kâr olarak gördükleri şeyi elde edemedikleri için üretimi azaltırlar.

> Endüstriyel bunalım, tüccarların tatmin edici bir kazanç sağlamaya yönelik kendi çözümlerini, endüstriyel sürecin, endüstrinin maddi donanımının tasarlanma amacına

[8] Ayrıca Veblen. çoğu emek sendikasının özellikle Amerikan Emek Federasyonu'nun [AEF] bu tür sabotajlara giriştiğini düşünür.

[9] Reisman (1953/1995), Veblen'in eserindeki en temel çatışmayı göz önünde tutmanın yollarından birinin, işçilik ile israfçılık arasındaki çelişki olduğunu ileri sürer.

[10] Veblen'in (1904:241) şunu ileri sürmesine yol açan budur: "Bunalım öncelikle, tüccarların etkilerinin bir hastalığıdır.

> uygun çizgide ve hacimde ilerlemesine izin vermekte görmedikleri anlamına gelir. Bu, onların harcadığı emeğe değmez ve onlara parasal zarar bile verebilir. Endüstriyel bir işletmenin saldırgan bir meşguliyetine engel olan bu çelişkiyi onların kavramaları çoğunlukla, "fazla üretim" deyimiyle ifade edilir.
>
> (Veblen, 1904:213-214)

Veblen'e göre daha büyük topluluğun bakış açısından fazla üretim şeklinde bir şey yoktur. Yine de ticaret liderlerinin, bunalımların yaratılmasını içeren etkinliklerine karşın endüstriyel sistem, hâlâ ticaret liderlerine ve onların yatırımcılarına büyük kârlar sağlayacak kadar çok verimlidir.

Serbest Gelir

Modern endüstriyel sistem - mekanik, uzmanlaşmış, standartlaşmış, geniş ölçekli kullanılan- son derece üretkendir. Aslında o, maliyetleri karşılamak ve mülk sahiplerine ve yatırımcılara makul getiri sağlamak için gerekenin çok ötesinde getiriye yol açacak kadar üretkendir. Bu ek getiriler, Veblen'in "serbest gelir" dediği şeyin kaynağıdır. Daha genel olarak serbest gelir, "yararlı işte hiçbir eşdeğeri olmayan geliredir (Veblen, 1923:126). Ticaret liderleri bu serbest geliri, ticari bir sır, ticari bir marka, bir patent ve bir tekel sahibi olma gibi firmanın maddi olmayan varlıklarına bağlarlar. Sorun, bu maddi olmayan varlıkların bir şey üretmemesidir. Aksine endüstrinin kaptanlarına ve onların yatırımcılarına giden serbest gelir, bu maddi olmayan varlıkların, endüstriyel sistemin işleyişinde yol açtığı kısıtlamaların sonucudur. Bu maddi varlıklar, endüstriyel verimliliğe zarar vermeye ek olarak bütün topluluğu da olumsuz etkiler çünkü olabileceğinden çok daha az üretim yapılır. Veblen (1919/1964:76), ticaret liderlerinin çalışmaları ile "şantaj, fidye ve hiçbir şey vermeden bir şeyler edinmeyi amaçlayan herhangi bir benzer girişim" arsında bir benzerlik görür. (Veblen [1919/1964:76], bu iddiadan hemen sonra bu benzerliğin, "bu maddi olmayan şirket sermayesinin ve onun kazanma kapasitesinin altında yatan tüm ticari sabotajın meşruluğu üzerinde kuşku gölgesi düşürmek olarak anlaşılmaması" gerektiğini iddia eden iğneleyici uyarılarından birini yapar.)

Endüstrinin kaptanlarının kazandığı serbest gelir, firma tarafından aktifleştirilir ve bu da firma üzerinde fiyatları ve kârları yüksek tutma baskısına yol açar. Veblen'in (1921:15) bu konudaki düşüncesinin iyi bir özeti şöyledir:

> bu büyük kazançlar (serbest gelir) aktiflcştirilmiştir; onların aktifleştirilmiş değeri, şirket sermayesine eklenmiş ve sabit bir gelir-vergisi taşıyan tahvillerle teminat altına alınmıştır; serbest geliri temsil eden bu gelir-vergisi, böylece şirketin kazançlarıyla ilgili bir sorumluluk haline gelmiştir; bu sorumluluk, şirketin net toplam kazançlarının herhangi bir ölçüde düşmesi durumunda bu sorumluluk yerine getirilemez; bu nedenle fiyatların, en büyük ve toplam getiriyi sağlayacak şekilde yukarıda tutulması gerekir.
>
> (Veblen, 1921:15)

Kuşkusuz bu durum, endüstrinin kaptanının üretimi kısıtlamasına ve diğer sabotaj araçlarına yönelmesine neden olur.

Firmanın aktifleştirilmesi artık, sadece işletmenin maliyeti değildir aynı zamanda, "yerleşik geleneksel ticari ilişkiler, dikey ilişkiler için itibar, imtiyazlar ve ayrıcalıklar, ticari markalar, markalar, patent hakları, telif hakları, hukuk veya gizlilikle korunan özel süreçlerin mutlak kullanımı, maddelerin belirli kaynaklarının tam

denetimi"ni içem örgütün "iyi niyeti"dir (Veblen, 1904:139). Tüm bu şeylerin sorunu, "sahip olanlara ayrımsal bir avantaj vermeleridir ancak onların, topluluk için toplu bir avantajları yoktur. Onlar, ilgili bireyler için servettir -ayrımsal servet; ancak onlar, ulusların servetinin bir kısmını oluşturmaz" (Veblen, 1904: 139-140).

Fiyat Sistemi

Veblen, ekonomi içindeki sorunların birçoğunu, fiyat sisteminin işleyişine dayandırır. Örneğin o, fiyat sisteminin doğasının ve makul bir kârın elde edilebileceği ve ticari durgunluğun önleneceği şekilde fiyatları sürdürme gereksiniminin, endüstrinin kaptanlarının. "barışçıl veya gizli kapaklı kısıtlama, geciktirme, çekilme veya engelleme" yoluyla üretimi sabote etmelerini gerekli hale getirir (Veblen, 1921:4). Tekrar, "sorun", fiyatlar ve kârların düşmesi için ticaret liderlerinin, endüstriyel sistemi bu veya şu derecede sabote etmelerini gerektirecek kadar onun üretken olmasıdır.

Veblen, fiyat sistemi ile ticaret liderleri arasındaki ilişkiyi, Marx'ın kapitalist sistem ile kapitalistler arasında gördüğü ilişkiyle çok benzer biçimde görür. Yani her ikisi de eyleyenleri kısıtlayan yapılar olarak görülür. Bu nedenle Veblen örneğinde, bir ticaret lideri, kârı unutsa ve daha büyük topluluğun yararlanabileceği şekilde daha fazla mal üretmeye yoğunlaşsa, o ticaret lideri, hızlıca iflasın içine itilecektir. Daha genel olarak Veblen (1921:14) ticaretle uğraşanları, fiyat sisteminin "yaratıkları ve failleri" olarak görür.

Sorumlu Kim Olmalıdır?

Veblen'e göre endüstriyel sistem, "üretim mühendisleri" (endüstriyel uzmanlar, kabiliyetli teknologlar ve diğerleri) tarafından yürütülmelidir ancak ticaret liderleri, onları anlamadığı için onlar sadece "gönülsüzce, gecikmeli olarak, az sayıda ve açıkgöz bir ihtiyatlılıkla" işe alınmışlardır (Veblen, 1921:64). Endüstriyel sistem, sadece ticaret liderlerinin burunlarını sokmalarına karşı savunmasız olmayan aynı zamanda üretim mühendislerinin tüm sistem tüm sistem içinde beraber çalışmalarını en azından karşı amaçlar için çalışmamalarını gerektiren kenetlenmiş bir ağ oluşturur. Bu anlamda, şirketler, topluluklar hatta ulusların endüstriyel sistemin kendilerinin ortak yararlarına yönelik işleyişini pekiştirmek için birlikte çalışmaları, onların çıkarınadır. Veblen'in (1921:52) ifade ettiği gibi, "Maddi refah bakımından tüm uygar halklar beraberce, endüstriyel sanatların durumu aracılığıyla tek bir parlak işe kapılmışlardır." Kuşkusuz belirli şirketlerdeki ve uluslardaki yerleşik çıkarlar için bu tür bir görüş lanetlidir. Bu yüzden Veblen, denetimin, bu yerleşik çıkarlardan alınması ve sadece endüstrinin verimliliğinin artışıyla ilgilendiği varsayılan mühendislerin eline verilmesi gerektiğine inanır. Burada Veblen, mühendislerin, endüstri üzerinde negatif bir etkisi olacak, kişisel, mesleksel veya ticari önyargılarının olmadığı şeklinde kuşkulu bir görüşten hareket etmektedir.

Marxçı terminolojiyi kullanan Veblen (1921:71), "bu teknologların 'sınıf-bilinci'ne zorlukla sahip olmaya başladıklarını" ileri sürer. Onlar, hem kendi vazgeçilmezliklerinin hem de endüstrinin kaptanlarının rejimi altında var olan israfın farkındalardır. Ticaret ve endüstri arasındaki karşıtlığın yarattığı soruna bu teknologlar çözüm olabilir. Bu nedenle Manc'tan farklı olarak Veblen işçi sınıfında özellikle AEF gibi temsilcilerde bir umut görmez (işçilerin, teknologların giriştikleri bir devrimin liderliğini pekâlâ izleyebilecekleri halde). Teknologların ortak bir amacı, yaygın karışıklığı,

engelleme politikasını ve ticaret yöneliminin önemli bir özelliği olan israfçılığı ortadan kaldırmaktır. Ayrıca onların, bu amacı başarmak için bir araya gelme imkanları vardır: "Onların sayıları o kadar az ve sınıfları o kadar kesin ve homojen olarak tanımlanmıştır ki, onların güçlerinin yeterince derli toplu ve kapsayıcı bir örgütlenişi neredeyse doğal olarak ortaya çıkar, onların kayda değer bir oranı herhangi bir ortak amaç tarafından çok kısa zamanda harekete geçirilebilir" (Veblen, 1921:80). Veblen (1921:82) onların başarı şansı hakkında iyimserdir: "endüstrinin gereksinimi olan teknoloji uzmanlarının genel bir darbesi, nüfusun yüzde birlik küçük bir kesiminden fazlasını içermez; bununla birlikte eski düzenin hızlıca çöküşüne ve finansm eskimiş dokusunun ve iyinin ve bütünün unutulmasına yönelik uzaktan mülk sahipliği tarafından yürütülen sabotajın süpürüp atılmasına yol açabilir."

Veblen, Rus Devimi'ni akla uygun biçimde başarılı saydı ve onu en azından kısmen bir model kabul ederek "teknisyenlerin bir Sovyeti"ni tartıştı, "gerçi o, ticaret liderlerinin muhalefetinin bu tür bir gelişmenin ihtimalini son derece azalttığını düşündü". Bu tür bir sovyet, danışman "üretim ekonomistleri"ni olduğu kadar üretken endüstri, ulaşım ve dağıtımdan teknik elemanları içerecekti ancak mevcut ticaret liderleri hatta ticaret eğitimi alanlar için yer olmayacaktı. Veblen, teknologların genel bir darbesi hakkındaki umutlu yorumlarına karşın bunun özellikle yerleşik çıkarlara karşı olduğu, teknologların bunu istediğine dair bir kanıt olmadığı ve Amerikan kamusunun zihniyetinin, ticaretle uğraşanları, liderler olarak gördüğü ve teknisyenlere güvenmediği için bu tür Sovyetlerin öncülüğünü yaptığı bir devrimin yakın gelecekte mümkün olduğunu düşünmez.

Endüstri ve *Makinenin Toplum Üzerindeki Etkisi*

Veblen (1904:323), makineyi ve onun her yerde bulunmasını "öteki zamanların ve yerlerin kültürlerinin tersine bugünkü Batı kültürünün belirgin işareti" olarak görür. Bu biçimiyle onun, makine benzeri bir tarzda işlemeye başlayan devlet, hukuk ve "gerçekçi" bilim gibi toplumdaki diğer kurumlar üzerinde güçlü bir etkisi vardır. Makinelerin, en dolaysız etkisi onlarla dolaysız bir şekilde çalışanlar üzerinde olduğu halde onlar, tüm sınıfları etkiler. Daha genel olarak makine, bir bütün olarak toplum içindeki düşünce alışkanlıklarını, düşünce biçimini etkiler. Ve Veblen (1904:372-373) bunun yaygınlaştığını düşünür:

> Bununla birlikte makine disiplini, giderek daha geniş insan çevrelerine temas eder ve onlara giderek yakından ve zorlayıcı bir tarzda temas eder. Bu nedenle bu durumun doğasında, geçerli kültürel gelenekler temelinde makine disiplininin yol açtığı kültürel eğilime karşı direnç zaman geçtikçe zayıflar. Maddi, gerçekçi önyargıların yaygınlaşması, daha fazla artan bir oranda meydana gelir.
>
> (Veblen, 1904:372-373)

Gördüğümüz gibi onun yaygınlaşmasını sadece, endüstrinin ve makinenin çoğalarak yayılmasını, bazen kendi parasal çıkarlarına karşı olduğunu düşünebilen ticaret çıkarları gibi bazı öteki kültürel etmenler engelleyebilir. Bununla birlikte Veblen (1904), uzun dönemde makinenin ve endüstrinin kazanacağından emindir. Makine süreci ve endüstrinin kazanacak olmasının nedenlerinden biri, "onun topluluğun daha büyük sınıflarına temas etmesi ve kendisine özgü düşünce alışkanlıklarını durmadan aşılaması"dır (Veblen, 1904:381).

Eğitilmiş Yetersizlik

Eğitilmiş yetersizlik" fikri, Veblen'in eserinde küçük bir rol oynar ancak sosyologlardan ve diğer toplum bilimcilerden çok fazla ilgi görmüştür. Veblen'in (1919/1964) onu ele aldığı yerlerden biri, mülk sahipleri, bankacılar ve işçilerin modem toplumda oynadıkları rolü tartışma bağlamıdır. Onun temel görüşü, tüm bunların kendilerine ait biçimde parasal konular üzerinde odaklandıkları ve bunun sonucunda en önemli görevin -endüstrinin verimli ve etkili işleyişi- sıkıntıya girdiğidir. Veblen'in (1919/1964:347) ifade ettiği gibi, modem endüstrinin sorunları en azından kısmen "endüstriyel durumun büyük ve genel gerekliliklerine değer biçmek açısından bazı rakiplerin eğitilmiş yetersizlikleri"ne bağlanabilir. Kendi çıkarlarına özen gösterme doğrultusunda sosyalleşen bu gruplardan her birinin üyelerinin, daha geniş resmi ve özellikle modem dünyada en önemli olan şeyi anlama kabiliyetleri yoktur. Artık, "eğitilmiş yetersizlik" terimi, çoğu kez, belirli bir eğitim türünün en azından bazı biçimlerde bu türden sosyalleşme geçirenleri yetersiz kılmaya hizmet ettiği herhangi bir durumu betimlemek için kullanılmaktadır.

Yüksek Öğrenim

Mevcut endüstriyel durum, bilgi arayışını yöneten düşünce alışkanlıklarına yol açmaktadır. Bununla birlikte sorun. Veblen'in döneminde endüstriyel durumun kendisinin, ticaret tarafından ve ticaretin, mülk sahipliği ve para üzerindeki vurgusu tarafından şekillendirilmiş hatta bozulmuş olmasıdır. Bu nedenle ticaret endüstri üzerindeki tesiri yoluyla öğrenimi sadece doğrudan değil dolaysız olarak da etkiler.

Lisans Eğitimi

Üniversitenin temel görevi, yüksek öğrenimdir ve bu da "bilimsel ve akademik araştırma" ve öğretmeye ayrılabilir. Bununla birlikte öğretimin, üniversitenin temel görevini -akademik araştırmanın ilerlemesi- ileriye götürdüğü sürece üniversitede bir yeri vardır. Bununla birlikte üniversite, çok sayıda lisans öğrencisini eğitme görevini yüklenmiştir ve Veblen, bu tür bir görevin yerine getirilmesinin topluluk için değerli olduğu halde üniversiteyle ilgili olmadığını düşünür. Bu tür bir eğitim, üniversiteye değil orta dereceli okullara, meslek ve teknik okullarına bırakılmalıdır.

Bununla birlikte lisans eğitimi, her üniversitenin hayati bir bileşeni olmuştur. Veblen'e, lisans eğitiminin üniversitede bir yerinin olmamasının yanında bu tür bir eğitim, yüksek lisans eğitimini şekillendirmeye ve yozlaştırmaya hizmet etmektedir. Lisans eğitimi, standartlaşma, nicelleşme, verimlilik ve gözetim ve denetim tarafından rasyonelleştirilmiş ve egemenlik altına alınmıştır.[11] Bununla birlikte Veblen, yüksek öğrenimin, kişisel temas gerektirdiğine, ölçülebilir olmadığına ve standartlaştırılmaya, gözetlenmeye ve üzerinde denetim kurulmaya çalışıldığında kötüye gittiğine inanır. Yüksek öğrenim, sadece lisans eğitiminden değil mesleki ve teknik eğitimden de farklıdır, bu eğitim uygulamaya yönelik olduğu halde yüksek öğrenim özde uygulamaya yönelik değildir. Aslında üniversite içinde bu tür "alt düzey" eğitim biçimlerinin varoluşu, daha pratik, yararcı bir düşünce yapısıyla işleyişe yol açarak bilim ve araş-

[11] Weberci rasyonelleşmeye yönelik güçlü bir ilgi. Veblen'in eserinin başka birçok boyutunda olduğu gibi bu boyutunda etkilidir.

tırmacılığı yozlaştırır. Üstelik teknik okulun, mekanik işleyişi kavraması ve meslek okulunun (örneğin hukuk okulu) parasal kazançla ilgilenmesi, tüccarların yönelimiyle çok iyi uyuşur, bunların tümü, yararı olmayan herhangi bir şeye karşıdır. Bu nedenle onlar, araştırmacı ve bilim insanının karşısında güçlü bir ittifak oluştururlar. Sonuç olarak Veblen, üniversitelerin mesleki ve teknik okullardan (lisans eğitimi görevinden olduğu kadar) ayrılmalarını ve onların ticaret dünyasından gelen baskılardan özgürleşmesini önerir.

Veblen, lisans öğrencilerini de incelemiştir. Veblen'in döneminde öğrenci kayıtlarında artış olmuştur ancak bu öğrencilerin birçoğu, bilgi arayışına ilgi duymayan, "aylak sınıftan tesadüfen gelenlerden" oluşuyordu (Veblen, 1918/1965:102). Bunun farkında olan üniversite, onları hoşnut ve kayıtlı tutmak için onlara spor, birlik, kulüp ve benzeri olanaklar sunar. Bu müfredat dışı etkinlikler, "yaşamın pahalı alışkanlıklarını geliştirmek için tasarlanır" ve öğrencileri ticari kariyerler doğrultusunda yönlendirir (Veblen, 1918/1965:133). Üstelik "kibar etkinlikler ve bu sporların sağladığı zihinsel disiplin, ticarette dünyevi bilgelik ve başarıyı sağlayan ancak bilim insanı veya araştırmacı için yararsız olmaktan çok daha kötü olan türden ince düşünceli kelime oyununu ve ihtiyatlı ruh halinin artışını büyük ölçüde kolaylaştırır" (Veblen, 1918/1965:134).

Büyük çoğunluğu ilgisiz olan öğrenci kitlesi üzerinde denetim kurmak amacıyla gözetim sistemi, standartlaşma, muhasebecilik ve tekbiçimlilik devreye sokulur. Bu ilkeler, öğrenciler üzerinde denetim kurmak için yardımcı olduğu halde yüksek öğrenimi yönetenlerle uyuşmaz. Veblen, alaylı bir şekilde şunu savunur; akademik talepler öyle inşa edilmelidir ki sonuçta "öğrencilerin zaman ve enerjisi üzerinde onun taleplerinin, üniversitenin genç insanlarının büyük bir bölümü için üniversite yaşamının başlıca çekiciliğini oluşturan bu sporlara ve 'öğrenci etkiniikleri'ne ciddi olarak karışmasına imkân veril[mejmelidir" (Veblen, 1918/ 1965:104). Öğrencilerin yaptıkları akademik çalışma baştan savma ve bayağı olma eğilimindedir.

Üniversite Yönetimi

Veblen, ilgisinin çoğunu yönetim kuruluna (onların üyelerinin çoğu tüccardır) ve üniversitelerin başındakilere gösterir. Her ikisi de ticaretten ve bir ticaret zihniyetinden son derece etkilenir ve kuşkusuz bunlar, bilimin ve araştırmacılığın karşısında yer alır. Veblen yönetim kurullarıyla ilgili olarak onların yüksek öğrenimi çok az anladıklarını ancak üzerinde denetim sahibi oldukları bütçe yoluyla bilimin ve araştırmacılığın çalışmalarına müdahalede bulunduklarını iddia eder. Onların üyelerinin ticaretteki başarısının, bir üniversitenin esas çalışmalarıyla bir ilgisi yoktur. Dahası yüksek öğrenimin ticarete bir yararı olmadığı için yönetim kurulu üyeleri, bilimi ve araştırmacılığı çok az yararlı ya da yararsız olarak kabul etme eğilimindedir.

Veblen, üniversitelerin akademik yöneticilerine eleştirel yaklaşır. Onları, kısmen, yönetim kurulu ve özellikle bu kurulun bütçe üzerindeki denetimi kısıtlar. Buna ek olarak yönetim kurulu akademik yöneticileri seçer ve seçim, ticari niteliklere dayalı olarak yapılır. Sonuç, bu tür makamlar için seçilenlerin epeyce bayağı araştırmacı/bilim insanları olmaları muhtemeldir. Veblen alaycı bir şekilde şunu söyler, kabiliyetli araştırmacı/bilim insanları yerine "büyük bir güvence hediyesine yaslanan ikna edici bir konuşmacı, ticaretten anlayan bir 'eğitici' veya rahip, toplumun bazı kentli direk-

leri, bilimsel *alt sınıfın* bazı kıdemli kurnazlan", akademik yöneticinin konumunun "akla uygun gerekliliklerini karşılayacaktır" (Veblen, 1918/1965:83).

Akademik yönetici, rol çatışmasıyla karşı karşıyadır. Bir tarafta üniversitenin ticarethane verimliliğiyle çalışmasını isteyen yönetim kurulu bulunur. Diğer tarafta sadece bilginin peşinden gitmesine olanak tanınmasını isteyen ve buna gereksinim duyan akademik personel bulunur. Bununla birlikte akademik yöneticiye, yönetim kurulu iş verir ve o, bu kurula karşı sorumludur ve sonuçta kurlun taleplerine çok fazla duyarlıdır. Öğretim üyelerinin, akademik yöneticinin kararlan üzerinde çok az etkileri vardır veya hiç etkileri yoktur. Aslında Veblen (1918/1965:117) "akademik çalışanların, nüfusun herhangi bir ücret-kazanan sınıfı kadar savunmasız ve örgütsüz olduklarım" ileri sürer.

Rekabet

Veblen, üniversiteyi, rekabete ve bir üniversitenin rakiplerini geride bırakmasına yardımcı olacak görünümlere ilgisi nedeniyle de eleştirir. Ticaretin etkisi altında kalan üniversite üstünlük yanılgısını değilse bile yanılsamasını oluşturmak için "satıcılık" doğrultusuna yönelir. Rekabet ve satıcılık, üniversiteye ayrımsal kazançlar sağlamak açısından yararlı olabileceği halde onun daha büyük topluluk için yararı yoktur; doğrusu, Veblen (1918/1965:137) onu "beyhude israf" olarak görür. Üstelik satıcılık üzerine vurgu, ilgiyi, araştırmacılıktan uzaklaştırır ve onun üzerinde olumsuz bir etkisi olur. Rekabetçi avantaj arayışında, araştırmacılık gibi çok belirsiz bir şeye dayalı olarak bir üniversiteyi satmak zordur. Bu nedenle odaklanma, "laboratuvar ve kütüphane binaları, toplantı salonları, tuhaf müze sergileri, atletik yarışmalar için zeminler ve benzeri" gibi maddi donanımın "gösterişçi uzantılarına kayar (Veblen, 1918/1965:139). Öğretim üyelerinin gereksinimlerinden ve onların maaşlarından daha fazla para ve ilgi, üniversitenin binalarına ayrılır. Sonuç olarak, yüksek öğrenimin gereksinimleri sönükleşirken üniversitenin geri kalanı gösterişçi tüketim çılgınlığını yaşar. Üniversite, bilim ve araştırmacılığı ilerletmeye harcanması daha iyi olabilecek çok miktarda parayı "israf eder". Veblen (1918/1965:146), "göz boyayıcı anıtsal bir yapı içinde doğruluğa yönelik bir arayış barındırmanın uygunluğu" sorununu ortaya atar.

Öğretim Üyesi

Öğretim üyesi de ticaret üzerindeki vurgudan etkilenir. Daha önce görünümler üzerine harcama yapmanın, araştırma çalışması üzerindeki negatif etkisine değindik. Buna ek olarak üniversiteye bağış yapmaları muhtemel olanları (endüstrinin ihtiyar kaptanları) memnun etmek için özellikle bu tür insanların meraklarını çeken tinsel ve toplumsal bilim alanlarındaki akademisyenler, onları incitmeyen çalışmalar yapmaya yöneltilir. Bu durum, onların konuları mantıksal sonuçlarına kadar izlemedikleri ve sonuç olarak bayağı çalışmalar ürettikleri anlamına gelir. Onlar, "gerçek" bilimi değil statükoyu desteklemek için tasarlanan "sözde bilim" yaparlar.

Bununla ilişkili bir şekilde Veblen, üniversiteyi, onu kamuya beğendirmeye yardımcı olan bir dizi tören ve merasime öğretim üyelerini dâhil ettikleri için yerden yere vurur. Bu nedenle, o, "akademik rutinin hiçbir gerekliliğinin, skolastik bir tören için uygun bir fırsat biçimi almasına müsaade edilmemelidir" şeklinde yorum yapar (Veblen, 1918/1965:158).

Meslek Okulları

Özellikle üniversitenin işletme ve ticaret okullarında meslek eğitimi bilhassa amansız bir saldırıya uğrar. Bu, kuşkusuz Veblen'in (1918/1965:208) "servetin üretimiyle değil rekabetçi bir şekilde elde edinilmesiyle meşgul'' olduğu için ticaret hakkındaki daha genel eleştirisiyle ilişkilidir. Sonuç olarak toplumun daha fazla tüccar üretmekte bir kazancı yoktur; doğrusu, ona göre mevcut durumda ticarette çok fazla insan vardır. Ticaret okulları (hukuk okulları ve atletizm programlarıyla birlikte), araştırmaya dayalı uğraşların kaynaklarını çekerler ve araştırmacı düşünce biçimini olumsuz etkilerler.

Herhangi bir umut var mı? Akademisyenler, bunların tümünden derinden etkilendikleri halde bu etki, hiçbir zaman ticaret dünyasında bulunan aşırılıklara ulaşmaz: "Göstermelik öğretimin bu düşük-maliyetli mükemmel şeması, yüksek-maliyetli sahne özellikleri ve basın sözcüleri, halk şarkıları ve dansı, pahalı ziyafetler, konuşma-yapma ve geçit törenleri asla bitmez" (Veblen, 1.918/1965:171). Bunun nedeni, öğretim üyesinin bilim ve araştırmacılık anlayışını ("boş merak" güdüsünden türetilen) asla tamamen kaybetmemesidir.

Veblen, daha büyük ekonomik sistem yenilenene kadar akademik dünyanın değişimine çok az umut besler ancak o, üniversitedeki yönetim kurulunun ve akademik yöneticiliğin kaldırılmasını önerir. Onun bakış açısından bunu yapmak zor değildir çünkü onların, üniversitenin temel işine -araştırmacı uğraş- yararlı katkıları yoktur. Üniversitenin başındakilerin devre dışı bırakılmasıyla devasa üniversite bürokrasisi çökecektir. Sonuç olarak üniversitenin işleyişi çeşitli öğretim üyelerinin elinde olacaktır. Bu öğretim üyelerinin üniversiteyi bir derece verimsizce ve beceriksizce yönetecekleri düşünülebilir ancak bu iyi olacaktır çünkü geçmişte araştırmacı etkinliklerin altını oymak için büyük bir verimlilikle çalışılmıştır.

Siyaset

Veblen, ekonomiye yaklaşmasıyla büyük ölçüde aynı biçimde siyasete yaklaşma eğilimindedir. Bunun nedeni, en azından kısmen, siyasal liderlerin "yerleşik çıkarlar"ın ve "endüstrinin kaptanları'nın araçları olarak görülmeleridir. O, ulusal hükümetin, "ülkenin ticaret çıkarlarının genel olarak korunmasından" sorumlu olduğunu düşünür (Veblen, 1921:19). O, yasal ve askeri güçleri olan ulusu, ticaretin, "dış ülkelerdeki kendi ticaret adamlarının hak taleplerini pekiştirmek için" gereksinim duyduğu negatif bir şey olarak görür (Veblen, 1919/1964:155). Ticaret firmaları arasındaki ilişkilerin savaşçı doğası, uluslar arasındaki savaşçı ilişkilerde yansıma bulur. Veblen'e (1904:398) göre; "Kâr arayışı, yağmacı bir ulusal siyasete yol açar."

Ulus, ticaretin çıkarları doğrultusunda işletilebileceği halde doğası gereği uluslararası bir ölçeği olan endüstriyi geciktirir. Ulusal sınırlar, sadece uluslararası endüstriyel alışverişleri ve endüstriyel süreçlerin uluslararası gelişimini geciktirmeye hizmet eder. Gümrük tarifeleri, en verimli şekilde işlemek için serbest geçişi gerektiren endüstrinin çıkarlarının aleyhine işleyen ulusal eylemin spesifik bir örneğidir. Bu nedenle gümrük tarifeleri, bu kez ticaret şirketi değil ulus düzeyinde uygulanan "sabotaj"ın bir örneğidir. Uluslar, kendi kendini büyütmeye yönelir ve Veblen'in uluslararası (ve tüm diğer) ilişkileri yönetmesi gerektiğini düşündüğü, "yaşa ve yaşamasına izin ver" ilkesinin karşısında yer alırlar. Ticaret gibi uluslar da "geri kalanın

zararına kendilerinin yararı için uğraşma" hakkı olarak algıladıkları şeye dayalı olarak işleyiş gösterirler (Veblen, 1919/1964:120). Bu nedenle, ulus "yağmacı bir organizmadır, pratik etkisi açısından zorla veya hileyle hiçbir şey vermeden bir şeyler elde etmede bir topluluğun çıkarı tarafından harekete geçirilen kişilerin bir birliğidir" (Veblen, 1923:442). Savaşlar yapılmaktadır ve uluslar, kendi konumlarını güçlendirmek ve ticari çıkarlarının ekonomik konumlarını kuvvetlendirmek için emperyalizm uygularlar.

Özet

Thorstein Veblen'in fikirleri, hem pozitif olarak hem de negatif olarak özellikle evrimci kuram, Marxçı kuram ve ekonomiden çeşitli kuramsal girdilerle şekillendi. Onun kuramının çoğu, insan doğası hakkında bir dizi varsayıma özellikle işçilik içgüdüsü, anne-baba eğilimi, başıboş merak ve öykünmeye dayanır. Bu tür içgüdüler önemli olduğu halde daha büyük toplumsal ve kültürel etmenler tarafından şekillendirilir ve onlardan etkilenir. Ayrıca, endüstriyel sanatlar veya bilgi stoğu özellikle toplum için ortak olan teknoloji onun kuramı açısından temeldir. O, hukuk ve gelenekteki değişimlerin, endüstriyel sanatlardaki değişimlerin gerisinde kalmasıyla kültürel gecikmeye yönelik bir eğiliminin olduğu şeklinde bir görüşten hareket eder. Veblen, kültürel ödünç almaya büyük önem verir ve ödünç alan bir kültürün yeniliği yapan bir kültür üzerindeki avantajları hakkında özgün bir perspektif sunar.

Aylak sınıf hakkında kuşkusuz Veblen'in çağdaş toplum kuramına ilk ve en uzun süren katkısıdır. Onun haksız ayrımlar, öykünme ve gösterişçi aylaklık ve gösterişçi tüketimle ilgili düşüncesi özel olarak dikkate değerdir. En çok bu kuramla bilinmesine karşın Veblen, meslek yaşantısının çoğunda ticaret ile endüstri arasındaki çatışmayla ilgilendi. Endüstrinin, modem dünyada neredeyse sınırsız üretim yapma kabiliyeti vardı ve bu yüksek düzeydeki üretkenliğin, tüm topluma büyük yararı olacaktı. Bununla birlikte ortaya çıkan gıda akışı, fiyatları ve kârları azaltmaya hizmet edecekti. Sonuç olarak fiyat sistemi dikkate alındığında, endüstriyi sabote etmek, ticaretin çıkarınadır, doğrusu, onun için gereklidir, bunun sonucunda o, aşağı yukarı, olabileceği kadar üretken değildir. Bu ticaretin yaptığı çoğu başka şey, işçilikle değil satıcılıkla ilişkilidir ve bu anlamda ortak refaha katkısının olmamasının yanında ona bir engeldir. Ticaretin, endüstriye katkısı olmadığı için ticaret, "serbest gelir" elde eder ve bu gelir, "iyi niyet" gibi maddi olmayan varlıklar olarak firmaya atfedilir ve firmada aktifleştirilir. İyi niyet gibi şeyler bir kez aktifleştirildiklerinde firma aleyhine sadece geliri ve kârı yüksek tutarak karşılanabilen bir yükümlülük haline gelirler ve bu da endüstriyi sabote ederek yapılır. Veblen ticaret liderleri tarafından değil endüstrinin gerçekte çalışma biçimini anlayan mühendisler tarafından yürütülen bir sistemi savunur. Her hâlükârda mühendisler, kâr güdüsü tarafından egemenlik altına alınmayacakları için endüstrinin altını oymaya yönelik bir ilgileri olmayacaktır. Endüstrinin ve makine teknolojisinin toplum üzerinde, genel olarak insanların ve özel olarak bilim insanlarının düşünme biçimi olan gerçekçiliği içeren çok kapsamlı etkileri vardır.

Ticaret ile endüstri arasındaki çatışma, Veblen'in yüksek öğrenim ve üniversite üzerine düşüncesini şekillendirir. O, temel olarak, ticaretin endüstriyi bozmasıyla büyük ölçüde aynı biçimde üniversiteyi bozduğunu ve sabote ettiğini ileri sürer. Üni-

versitelerin yönetim kurullarının üyeleri olan ticaret liderleri, kendi perspektiflerine sempatik yaklaşan üniversite idarecilerini seçmişlerdir. Her hâlükârda onların bütçe üzerindeki denetimleri, üniversitenin ticaret ilkelerine göre yönetilmesini güvenceye alır. Yine de akademisyenlerin ve bilim insanlarının ilkeleri (özellikle fikirlerin özgür yaratımı ve akışı), ticaret ilkelerinden farklıdır ve bu ilkelerden olumsuz etkilenir. Lisans okullarının ve meslek okullarının üniversite içine yerleştirilmesi de akademik çalışmaya müdahaledir. Üniversitenin beğendirilmesiyle ilişkili diğer oyalamaların yanısıra tüm bu etkilerin uzaklaştırılması gerekir böylece akademisyenlerin "boş merakının, kısıtlama olmaksızın gelişmesine olanak tanınabilir.

Benzer şekilde Veblen'in siyaset hakkındaki düşüncesi, ticaret-endüstri çatışması tarafından etkilenmiştir. Ticaret, devlet üzerinde denetim kurmayı ve uluslar arasındaki serbest ticareti sabote etmek için (örneğin gümrük tarifeleri) devleti kullanmayı amaçlar. Bu durum, etkilediği uluslardaki insanların yaşamlarını olduğu kadar dünya genelinde endüstriyi olumsuz etkiler. Uluslara öncülük eden siyasetçilerin yanısıra ulusların kendileri, uluslararası endüstriyel süreçleri olumsuz etkileyen kendini-büyütmeye (örneğin ulusalcılık) yönelik benzer bir ilgi geliştirirler.

Thorstein Veblen, eleştirilerinin paylaşılmasından fazlasına konu olmuştur. Tilman (1992), Veblen'in eserini, siyasal spektrumdaki çok çeşitli görüşlerin -muhafazakâr (örneğin ticaret, Veblen'in belirttiğinden daha fazla önemlidir), liberal (o, modern toplumun çok radikal bir eleştirmeniydi) ve radikal (Veblen, işçi sınıfının önemini küçümsedi)- eleştirdiğini göstermiştir. O, daha genel olarak, kötümserliği nedeniyle ve alternatif bir toplum için ayrıntılı bir plan sunmadan çağdaş toplumu eleştirme eğilimi nedeniyle eleştirilmiştir (Dowd, 1966). Onun modası geçmiş bir evrimci perspektif benimsemesi, açık olmadaki eksikliği, kendisinin gerçek görüşlerini ve güdülerini saklama eğilimi (çoğu kez ironi arkasında), onun eserinin ciddi okuyucusunu yabancılaştırmaya hizmet eden nükteci olma gereksinimi, onun teknolojik belirlenimciliği (teknolojinin egemen olduğu endüstriyel sanatların merkeziliği dikkate alındığında) ve onun teknik seçkinciliği (mühendislerin bir sovyeti hakkındaki düşüncesinde yansıdığı gibi) diğer başlıca eleştiriler arasındadır. Bu ve birçok başka eleştirilere karşın Veblen'in mirası, devam etmektedir ve onun eserinin doğmakta olan tüketici toplum için giderek artan geçerliliğiyle birlikte büyümektedir.

B Ö L Ü M 13

Kari Mannheim

Bölümün Ana Hatları

Bilgi Sosyolojisi

İdeoloji ve Ütopya

Çağın Rayonelliği ve trrasyonelliği

Modern Dünyada Planlama ve Toplumsal Yeniden İnşa

Mannheim'ın Eserinin Eleştirel Bir Çözümlenişi

Kari Mannheim, bazı açılardan, klasik sosyoloji kuramı hakkmdaki bir kitapta ele almak için olağandışı bir kişiliktir. Örneğin çoğu gözlemci, diğer birçoğundan farklı olarak Mannheim'ın zamana dayanan "büyük bir kuram" oluşturmadığını düşünür.[1] Longhursf un belirttiği gibi "Mannheim tümüyle kapalı ve birleşik bir sistem kuramı üretmeye çabalamadı" (1988:24).Üstelik bu kitapta tartışılan tüm diğer klasik kuramcılar birçok hatırlanabilir kuramsal fikir oluşturduğu halde bu tür fikirlerden birkaçından fazlasını Mannheim ile ilişkilendirmek zordur. Mannheim, Marx'ın *KapitaTi* veya Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'u gibi hacimli bir kitap yazmayan bir deneme yazarıydı. Son olarak, burada tartışılan diğer klasik kuramcılardan farklı olarak Mannheim'ı eleştirenler onun taraftarlarından sayıca fazladır. Mannheim'ın eserinin erken ve sempatik bir çözümleyicisi olan Robert Merton bile o eser hakkmdaki ünlü denemesini son derece eleştirel bir notla bitirir: Mannheim'ın eseri, "hiçbir şekilde kesin değildir bu kesin olmama terimi herhangi bir bilimsel eser için kullanıldığında çetin bir uyumsuzluğa dikkat çeker" (1941/1957:508).

Kısmen, onun eseri, denemeler şeklinde birkaç on yıla yayıldığı için tekrara dayalı ve bağlantısız olmaya eğilimlidir. Bir kimse, Mannheim'ın eserinin sayısız yerinde "ancak bu konuyla şimdi ilgilenecek zamanım yok" şeklinde ifadelerle karşılaşır. Ayrıca, Mannheim'ın eserinin bütünü içinde birçok tutarsızlık vardır ve o, bunların pekâlâ farkında olduğu halde onları bağdaştırmak için kapsamlı ve sistematik bir çabaya asla girmez.' Mannheim şunu söyler:

> İnsani bilginin bu marjinal alanında, deyim yerindeyse yaraların üzerini örterek, çelişkileri saklamamamız gerektiğini, insan düşüncesinin bugünkü aşamasındaki yaralı noktaları göstermenin görevimiz olduğunu düşündüğüm için bu yöntemi

[1] Bu bölümün bitiminde Mannheim'ın eserinde büyük bir kuramın ana hatlarının muhtemelen görülebileceğini ilen süreceğiz.

[:] Öldükten sonra yayınlanan kitabına yanıltıcı bir şekilde *Sistematik Sosyoloji: Toplumun Araştırılmasına Bir Giriş* (*Svstenuıtıc Sociology An Introduction to the Study of Society*) (Mannheim, 1957) adı verilmesine karşın bu kitap, Mannheim'm derslerine dayanır ve kapsayıcı bir kuramsal perspektif sunmaz.

> [deneme] kullanırım... Bu çelişkiler, kendilerinden başlamak zorunda olduğumuz baş belalarıdır.
>
> (Mannheim, aktaran Kettler, Meja ve Stehr, 1982:26-27)

1933'de Nazilerin iktidara gelmesi sonucunda Mannheim"m Almanya'dan İngiltere'ye geçmeye zorlanması konuyu daha da çetrefilleştirir. Onun Almanya'daki eserleri (ve ondan önce Macaristan'daki), İngiltere'de yazdığı denemelerden çok farklıydı ve bu farklılık, onun eserlerinin bağlantısız olduğu izlenimine katkıda bulundu.

Tüm bunlar göz önünde tutulursa apaçık soru şudur: Kari Mannheim'ın eserlerine ayırmış bir bölüm yazmaya (okumadan hiç söz etmezsek) ne gerek vardır? Bunun cevabı şudur; Mannheim, genel olarak sosyologların özel olarak sosyoloji kuramcılarının geçmişte ve bugün ilgisini çeken bir alanın, *bilgi sosyolojisinin* (*Wissenssoziologie)* keşfinde başlıca figürdü (McCarthy, 1996; Pels, 1996). Üstelik Mannheim'ın entelektüel çabalan, birçok yılı kapsayan bir dönemde alanın kurumsallaştırılmasında kilit rolü oynadı. Çok az birey düşünür, bir alanın "keşfi"nde merkezi rol oynamakla olduğu kadar bu alanın, sosyoloji içinde yerleşik bir alt alan haline gelmesini sağlayan çalışmalan yapmakla anılır. Bugün bilgi sosyolojisi, böyle bir alandır ve bu alanda çalışanlar Kari Mannheim'a çok şey borçludur. Kari Mannheim'a yönelik eleştirel tutumuna karşın Merton, buna açıklık getirir:

> Mannheim, bilgi sosyolojisinin geniş sınırlarını dikkat çekici beceri ve anlayışla çizmiştir.... Mannheim'ın prosedürleri ve sağlam bulguları, bugüne kadar karanlık kalan, bilgi ile toplumsal yapı arasındaki ilişkileri berraklaştırır.... Onun öncülük yaptığı alanda daha ileri keşiflerden kayda değer bir aydınlanma bekleyebiliriz.
>
> (Merton, 1941/1957:508)

Bu giriş göz önünde tutularak Mannheim'ın sosyoloji kuramına (ve daha genel olarak sosyolojiye) bıraktığı mirasın -bilgi sosyolojisi- merkezine geçebiliriz.

Bilgi Sosyolojisi

Birçok öncü olmasına karşın Mannheim, "bilgi sosyolojisinin Marx'tan ortaya çıktığını epeyce belirginleştirir" (1931/1936:309).

Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Kavramı

Mannheim, Marx'ın bilgi sosyolojisinin ilkömeği olan "ideoloji kuramı"nı oluşturduğunu ileri sürer. Bölüm 6'da gördüğümüz gibi Marx, ideolojileri, yöneten sınıfların (kapitalistler) çıkarlarını yansıtan, gerçekliğin çarpıtılması olarak görür. Mannheim, bu tür ideolojilerin, Mandstler tarafından "az ya da çok bilinçli aldatmalar ve gizlemeler" olarak görüldüğünü ileri sürer. Manc'ın izleyicilerine göre ideolojileri araştırmanın amacı, bu bilinçli çarpıtmaların maskesini düşürmektir.

Mannheim, bir başlama noktası olarak ideoloji kuramının önemini kabul etmesine karşın bu kuramın büyük sınırlılıklarının olduğuna da inanır. Bir kere, ona göre ideolojilerin gerçekliği çarpıtmaya yönelik *bilinçli* niyeti içermeleri gerekmez. Aksine sırf, fikirlerin, toplumsal dünyanın spesifik kesimlerinden kaynaklanmaları dolayısıyla *doğaları gereği* sınırlı, tek-yönlü ve *çarpıtılmış* olmaları nedeniyle çarpıtmaların meydana gelmeleri daha fazla olasıdır. Bu yüzden Marx, ideoloji terimini negatif bir

KARL MANNHEIM

Kısa Yaşam Öyküsü

Kari Mannheim'ın yaşamının büyük bir kısmını iki önemli durum tanımlar: hastalık ve mülteci statü. Mannheim, Macaristan, Budapeşte'de 27 Mart 1893 'te doğdu. Bir kalp rahatsızlığı doğuştan itibaren onun sağlığını bozdu; sadece yirmi yaşındayken hafif bir kalp krizi geçirdi ve 9 Ocak 1947'de 53 yaşında kalp krizinden öldü (Woldring, 1986). Yaşadığı süre içinde çok şey başarmasına karşın daha sağlıklı olsaydı ve daha uzun bir yaşam sürseydi çok daha fazlasını başaracaktı.

Mannheim orta sınıftan Yahudi bir ailede doğdu. O, 1918'de doktora derecesini aldığı Budapeşte Üniversitesi'ne (ayrıca, Georg Simmel'in derslerini izlediği Berlin Üniversitesi'ne) devam etti. O, dönemin önde gelen Macar araştırmacısı Georg Lukâcs ile karşılaştı ve onun etrafındaki çevreye katıldı. Aslında Lukâcs, onun ilk akıl hocası oldu ve Mannheim kendisini Lukâcs'ın "saygılı bir izleyicisi" olarak ilan etti (Loader, 1985:13).

1918'de Macaristan, Mihâly Kârolyi'nin yönetiminde burjuva-sosyalist bir rejimin iktidara geldiği bir devrime tanık oldu. Bununla birlikte bu rejim kısa sürdü ve 1919'un başında onun yerini Bela Kun'un komünist rejimi aldı. Lukâcs, 1918'in sonunda bir komünist olmuştu ve Kun'un yönetiminde bir hükümet yetkilisi olarak göreve başlamıştı. Mannheim, büyük ölçüde apolitik kaldığı halde Lukâcs onu Budapeşte Üniversitesi Eğitim Okulu'nda felsefe alanında öğretim görevlisi olarak atadı. Bununla birlikte, 1919'un ortasında Kun'un yerini. Amiral Miklos Horthy'nin başında bulunduğu karşıdevrime i, faşist, anti-Semitik bir rejim aldı. (İlginç bir şekilde Mannheim'ın sonraki düşüncesinin çoğunu, kendisinin Macaristan'da entelektüel gelişme yılarında karşılaştığı üç ideoloji -burjuva, komünist, faşist- arasındaki ilişki tarafından etkilendi.) Lukâcs ile ve böylece komünizm ile bağlantısı ve bir Yahudi olması nedeniyle Mannheim 1919'un sonunda Macaristan'dan kaçmaya zorlandı ve ilk defa bir mülteci oldu.

Bu arada birkaç yerde bulunan Mannheim Mart 1921 'de Almanya, Hcidelberg'de kalmaya karar verdi. O, aynı ay çok zengin bir Budapeşte ailesinin kızı olan Juliska Lang ile evlendi. Aile, kızlarının görece fakir bir akademisyenle evlenmesini onaylamadı. Juliska'nın kendisi de psikolojide doktora derecesi olan bir entelektüeldi ve daha sonra Amsterdam Üniversitesi'nde profesör oldu. Evliliklerinde çocukları olmadı. Juliska. Manhheim'ın çalışmalarında özellikle onun denemelerinin birçoğunun ölümünden sonra yayınlanmasında kilit bir rol oynayacaktı.

Mannheim, Heidelberg'de "Weber grubu"nun bir üyesi oldu. Max Weber, önceki yıl ölmüş olmasına karşın Weber'in karısı Marianne'nin ve erkek kardeşinin başını çektiği grup, varlığını sürdürdü. Mannheim'ın akıl hocalığını Georg Lukâcs'dan devralan Alffed Weber'di.

Mannheim, daha sonraki birkaç yıl içinde Heidelberg'de kendi başına bir araştırmacı olarak yaşadı. Sonunda, Mannheim, 1926'nın ortasında Heidelberg'de öğretim görevlisi (Simmel'in akademik yaşamının çoğunda yaptığı marjinal görev) oldu.

Mannheim, atanmasından sonra Alman vatandaşlığı için başvurdu ve başvurusu kabul edildi. Onun mülteci olduğu dönem sona ermiş gibiydi. Manhheim,1930'da profesörlük görevine ve Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi'nde Sosyoloji Oklulu'nun başkanlığına yükseldi.

Bununla birlikte Mannheim artık kendisini, onaylamadığı iki ideolojiden - komümnizm ve Nazizm- derinden etkilenmiş buldu. Komünizmi onaylamaması, sosyoloji bölümüyle aynı binada bulunmasına karşın Frankurt'taki ünlü Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ndeıı (Frankfurt okulu denilen) uzaklaşmasına hizmet etti (Pels, 1993). Sosyolojinin geleceğinde önemli bir rol oynayan bir kuramsal yönelim olan "eleştirel kuram"la birlikte birtakım ünlü sosyologlar (Max Horkheimer, Theodor Adomo ve diğerleri) bu okulun ürünüydü. Okulun komünist yönelimi Mannheim'ı rahatsız ettiği halde o, Nazizm karşıtlığını Frankfurt okuluyla paylaşıyordu. Eleştirel kuramcılar, pratik ve siyasal konulara ilgisinin eksikliğinden dolayı Mannheiın'a kızgındılar (Wiggershaus, 1994).

Ocak 1933'te Adolph Hitler, iktidara geldi ve bir Yahudi olarak Mannheim'a hiç zaman geçmeden üniversiteden "izin" verildi. Yaklaşan ciddi tehlikeyi hisseden Mannheim. Almanya'yı birkaç ay içinde terketti ve nihayet London School of Economics'den gelen bir davet sonucunda Mayıs 1933'te Londra'ya vardı. O, tekrar mülteci olmuştu ve bu konumu İngiliz vatandaşlığına kabul edildiği 1940'a kadar sürdürecekti.

Mannheim, İngiltere'de birçok yıl boyunca geçici öğretim görevliliği yaptı ve Londra Üniversitesi'nde ona kadrolu bir profesörlük (sosyoloji ve eğitim alanında) 1945'den önce verilmedi. Savaştan sonra Mannheim'm Budapeşte Üniversitesi'ne dönmesi teklif edildi ancak o bunu reddetti.

Mannheim'm çalışmaları, kendi kişisel yaşamındaki ve içinde yaşadığı toplumdaki ve dünyadaki değişimleri yansıtan çeşitli aşamalardan geçti (Remmling, 1975). Onun 1918'den 1924'e kadar ilk çalışmaları, son derece felsefiydi. Onun, Almanya'da 1925 ile 1932 arasındaki dönemde en tartışmalı olduğu halde en dikkate değer katkısı olan *İdeoloji ve Ütopya'*yı *{ideolog and Utopia)* (1929/1936) da kapsayan çalışmaları büyük ölçüde sosyolojik hale geldi (Kettler ve Mcja, 1994, 1995; Shils, 1995). Mannheim. 1933'ten ve İngiltere'ye geçişinden sonra sosyolojik fikirlerin, çeşitli konulara özellikle toplumun planlanmasına uygulanmasıyla daha fazla ilgilendi. Onun, bu dönem içinde en önemli kitabı. *Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum'ûu (Man and Society in an Age of Reconstruclion)* (1935/1940).

Mannheim. yaşamının büyük bir kısmını, önce Almanya'da daha sonra İngiltere'de Macarsitan kökenli bir mülteci olarak geçirdi. Bu marjinallik ve başkaları (örneğin onun Marxist evrimcilere karşı konumu), onu, kendi çalışmalarında merkezi bir fikir haline gelen şey olan "toplumsal olarak bağlantısız entelijensiya''nın bir üyesi olmaya yöneltti. Çeşitli toplumsal ve kültürel çevrelerde yaşayan entelijensiya. birtakım çeşitli deneyimlere sahip olmaya yönelik eşsiz bir konumdadır. Ancak Mannheim, bu çeşitliliğin basitçe tadını çıkarmanın ötesine geçti; o, bunu, birbirine karşıt çeşitli fikirler ile toplumsal güçlerin sentezini yapmak için kullandı (Kettler, Meja ve Stehr, 1984). Mannheim'ın eserlerine eşsiz niteliklerini vermesine yardımcı olan şey, onun "bağlantısız" konumunun yansıra bu konumu çok çeşitli fikirlerin sentezinin yapmak için kullanma arzusuydu.

anlamda kullanırken Mannheim'a göre ideolojinin "ahlaki veya küçük düşürücü bir amacı yoktur" (Mannheim, 1931/1936:266). İdeolojiler, neredeyse kaçınılmazdır çünkü fikirler, toplumsal dünyanın spesifik ve sınırları belirli alanlarından ortaya çıkar.

Yine, fikirler, Mandstlerin ileri sürdükleri gibi sadece toplumsal sınıfların özellikle yönetici sınıfın ürünü değildir aynı zamanda "kuşaklar, statü grupları, mezhepler, meslek grupları, okullar ve diğerleri"ni içeren toplumsal dünyanın tüm kesimlerinden herhangi birinden ortaya çıkabilirler" (Mannheim, 1931/1936:276). Bu çok sayıda kaynağa karşın Mannheim, şu sonuca varır; "son çözümlemede tüm diğer toplumsal gruplar, üretim ve egemenliğin daha temel koşullarının parçaları içinden yükseldiği ve onlar olarak dönüştürüldükleri için *sınıf tabakalaşması en önemli olandır"* (1931/1936:276; italikler eklendi).'[1] Ne var ki, Mannheim, bilgi sosyolojisini, "insan düşüncesi ile genel anlamda varoluş koşulları arasındaki ilişki" olarak, bir Mantistin tanımlayacağından çok daha geniş bir şekilde tanımlar (1931/1936:277).

Bilginin ideolojik ve sosyolojik çözümlemelerini birbirinden ayıran Mannheim, içsel ve dışsal bakış açıları arasında ayrım yapar. Eğer bir kimse, kendi grubunun içinden dışarıya bakarsa "fikirler"i bu grubun ürettiğine inanmaya eğilimli olur oysa tüm diğer gruplar "ideolojiler" üretir. Bununla birlikte, sosyologun dışsal bakış açısını benimseyen bir kimse, kendisinin grubundan çıkanlar da dâhil fikirlerin tüm sistemlerinin ideolojiler olduklarını görebilir. "Entelektüel fenomenlerin sosyolojik değerlendirilişi, fikirlerin dışsal yorumlarının özel bir türüdür" (Mannheim, 1926/ 1971:119).

Kuşaklar

Mannheim'm (1928-29/1952) kuşaklar ile bilgi arasındaki ilişkiyi tartışması, kendi yönelimi ile Marx'ınki arasındaki farklılığı çok iyi gösterir. Diğer kuşaklarla karşılaştırıldığında bir kişinin kuşağının konumu, doğası açısından açıkça ekonomik değildir ancak yine de onun, onunla bağlantılı olanların düşüncesi üzerinde köklü bir etkisi vardır. Bir kuşağın üyeleri, birbirlcriyle kalıplaşmış ve tekrarlayan bir tarzda etkileşim kurmamaları anlamında "somut bir grup" değildir. Bununla birlikte onlar, belirli bir toplumsal *yeri* paylaşmaları gerçeğinden dolayı bir grup türü olarak değerlendirilebilir. Bu özellik bir kuşakta ve bir toplumsal sınıfta ortaktır. Bununla birlikte onların toplumsal yerlerinin doğası farklıdır. Toplumsal sınıflar, siyasal-ekonomik sistem içindeki yerleriyle tanımlanır oysa kuşaklar "aynı doğum yılını paylaşırlar ve o ölçüde toplumsal sürecin tarihsel boyutu içinde ortak bir yere sahip olurlar" (Mannheim, 1928-29/1952:290). (Mannheim'ın [1932/1993] toplumsal bir yeri paylaşmalarıyla betimlediği başka bir insan grubu kadınlardır [Kettler ve Meja, 1993]) Bir kuşak için kilit olan biyolojik gerçek değil biyolojik gerçeğin sosyolojik içerimidir (Pilcher, 1994). Örneğin, son derece önemli olan şey, her kuşağın üyelerinin, kolektif tarihsel sürecin özgün bir safhasını paylaşmaları gerçeğidir. Onlar, önceden gelmiş olan veya sonradan gelecek olan kuşakların tecrübe ettiklerinden farklı bir dizi olan ortak bir olaylar dizisini tecrübe derler (Cherrington, 1997; Tumer ve Edmunds, 2005).

Sınıflar ve kuşaklar farklı yerler işgal etmelerine karşın "her ikisi, bireylere, toplumsal ve tarihsel süreç içinde ortak bir yeri kendilerinin içinde paylaşmalarını sağlar ve böylece onların, düşüncenin ve deneyimin belirli bir karakteristik biçimine ve tarih-

[3] Mannheim burada yapısalcı Mandstlerin, ekonominin, en sonunda, en önemli toplumsal kurum olduğu şeklindeki görüşlerini önceden görmektedir.

sel olarak ilgili eylemin karakteristik bir tipine yatkın olmalarını sağlama yoluyla onları potansiyel deneyimin belirli bir alanıyla sınırlandırır (Mannheim, 1928-29/1952:290).

Mannheim, *bir kuşağın aktüalite olarak*, kuşağın üyeleri daha geniş fikirler ve onların yorumlanmasına dayalı olarak hem pozitif hem de negatif açıdan birbirlerine uyum sağladıklarında ortaya çıktığını ileri sürerek kendisinin kuşaklar nosyonunu geliştirir. Sonra *kuşak birimleri* veya ortak fikirleri paylaşan ve birbiriyle çok daha somut bağlar geliştiren bir kuşağın üyeleri gelir. Herhangi bir kuşağın, birtakım farklı kuşak birimlerinden oluşması olasıdır.

Bu nedenle Mannheim'm kuşaklar kavramını kullanışı, düşünce ve eylemde kuşaklariçi ve kuşaklararası farklılıkların daha iyi bir sosyolojik anlayışını edinmeye başlamamıza imkân sağlaması açısından yararlıdır. Yani verili bir kuşağın, birbiriyle farklılaşan hatta çatışan birtakım kuşak birimlerinden oluşması mümkündür. Farklı kuşakların, birbiriyle çatışan bakış açılarına sahip olmaları daha da olasıdır.

Siyaset

Marxçı bakış açısına karşıt olarak Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin başlıca amacı, çarpıtmaların maskesinin düşürülmesi değil çarpıtılmış düşüncenin toplumsal kaynaklarının dikkatli *araştırılma* sidir. Bu yüzden Marx'a göre ideoloji kuramının yönelimi öncelikle siyasal olduğu halde Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin yaklaşımı daha akademik ve bilimseldir. Simonds'un ifade ettiği gibi, "Onun eserinin başından sonuna kadar bilgi sosyolojisi, bilgiyi gözden düşürme, onun altını oyma veya onu değersizleştirmenin bir aracı olarak değil *anlamanın* bir aracı olarak tavsiye edilir" (1978:30).

Yine de bu, Mannhcim'ın bilgi sosyolojisinin apolitik olduğunu söylemek değildir. Bu bölümün sonuna doğru Mannheim'ın düşüncesinin siyasal içerimlerini ele alacağız. Bu tartışmayı önceden gören Mannheim, kendi döneminin sorunlarının, özellikle faşizmin yükselişinin, düşüncenin denetimin dışına çıkmış olması gerçeğinin bir sonucu olduğuna inandı. Bilgi sosyolojisi, bilinçdışı güdüler, önvarsayımlar ve kökenleri ortaya çıkarma yoluyla bilgi üzerinde denetimi tekrar sağlamayı vadediyordu. Onlar, ortaya çıkarıldıktan sonra denetim altına alınabilirlerdi. Tersine onlar, onların farkına varmadığımız sürece denetim altına alınamazlardı. Bu nedenle, Mannheim'm görüşünde bilgi sosyolojisi "siyasal yaşamın bilimsel kılavuzluğuna yol açabilirdi" (1929/1936:5). Başka bir ifadeyle, o, siyasal sistemin, bilgi sistemlerinin denetim dışına çıkmasını engellemesine yardımcı olabilir.

Bu nedenle Mannheim, kendi yaklaşımının *hem* siyasal *hem de* bilimsel olmasını ister. Sonuç olarak Pels, başından sonuna Mannheim'm eserini tahrip ettiği görünen katılma veya kopma arasındaki açık gerilimler"i yazar (1993:49).

Sosyolojik Bir Yaklaşım

Mannheim'ın eseri siyaset ve bilim konularına ayrıldığı halde onun yöneliminin sosyolojik olduğu konusunda hiçbir belirsizlik yoktur. Örneğin Mannheim, bilgi sosyolojisini, "sosyolojinin en genç kollarından biri" olarak betimler (1931/ 1936:264). Mannheim, sosyolojinin bir alt alanı olarak bilgi sosyolojisinin kurumsallaşmasını kendisinin amacı olarak kabul eder: "Şimdiye kadar sadece bölük pörçük ve rastgele bir tarzda yürütülen, düşüncenin sosyolojik çözümlenişi artık kapsayıcı bilimsel programın bir nesnesi haline gelir" (1925/1971:105).

Mannheim bilgi sosyolojisini, bazen bir kuram olarak başka zamanlar ise bir yöntem olarak betimler ancak o, kesinlikle *ampiriktir* çünkü toplumsal ilişkilerin düşünceyi etkileme biçimlerinin araştırılması, betimlenişi ve (kuramsal) çözümlenişine yönelir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisini en yaygın betimleme biçimlerinden biri, bilgi sosyolojisinin, "bilginin varoluşsal belirlenimi"ne yönelik ilgisi açısındandır. Başka bir ifadeyle bilgi, toplumsal varoluş tarafından belirlenir (toplumsal dünya ile bilgi arasındaki ilişkiyi koruyan veya ona aracılık eden birey eyleyenle birlikte). Yine de o, "belirlenir" kelimesini kullanmasına karşın bazı Mandstlerden (ancak Marx'm kendisinden değil) farklı olarak belirlenimci *değildir,* "bu, zihin ve düşüncenin, toplumsal doku içindeki çeşitli 'yerler in ifadesi veya yansımasından başka bir şey olmadıkları ve zihin içinde verilmiş 'özgürlük' potansiyelinin.... varolmadığı anlamına gelmez (Mannheim, 952/971b:260—261). Daha doğrusu Mannheim, varoluş ile bilgi arasında her zaman bir tür ilişki olduğunu ancak bu ilişkinin hassas doğasının, çeşitlilik gösterdiğini ve ampirik araştırma yoluyla belirlenebileceğini kasteder.

Bilgi, çeşitli ampirik araştırma tiplerine uyumlu olduğu halde Mannheim, bilgi ve varoluş arasındaki ilişkinin zaman içinde aldığı biçimlerin izini sürerek en fazla tarihsel-sosyolojik araştırmayla ilgilendi:

> Bugün bilgi sosyolojisinin en önemli görevi, tarihsel sosyolojik alandaki aktüel araştırma içinde kapasitesini göstermektir. Onun, bu alanda ampirik doğrulan kanıtlamak ve onlann denetimlerinden emin olmak için kesinlik ölçütü oluşturması gerekir. Onun nedensel önseziler ve büyük genellemelerle meşgul olduğu yerdeki sahneden bunun ortaya çıkması gerekir.
>
> (Mannheim, 1931/1936:306)

Pozitivizm

Mannheim'ın "kesin" ampirik araştırmaya duyduğu ilgi, bir kimsenin, onun bir pozitivist olduğuna inanmasına yol açabilir. Mannheim (1953b: 195) açıkça bilgi sosyolojisinin bilimsel (felsefi olmasına karşıt olarak) ve daha genel olarak "toplumun bir bilimi" olmasını istediği halde o, sadece bir tip ampirizmi (doğa bilimlerinde toplanan tarzda veri toplamak) vurguladığı için ve felsefi ve kuramsal yönelimlere hiçbir rol vermediği için pozitivizmi "aldanmış bir okul" olarak gördü. Bu nedenle Mannheim (1953) kendi döneminin Amerikan sosyolojisini, örneğin onun "kesinlik kompleksi"ne ve dönemin büyük kuramsal sorunlarına yönelik ilgi eksikliğine saldırarak bu yüzden eleştirdi. Doğa bilimi yaklaşımı, toplumsal yaşam içindeki en önemli etmenleri çözümlemek için yararlı görülmedi.

Mannheim, Weber gibi, insan bilimlerinin, pozitivist doğa bilimleri üzerinde birçok avantajı özellikle araştırdıkları fenomenleri (bilgi, insan zihni ve onun ürünleri) "anlama" ve yorumlama yeteneği olduğunu düşünür.[4] Örneğin Mannheim, "anlama tekniğinin kullanılmasıyla psişik deneyimlerin ve toplumsal durumların işlevsel yorumlanışı... çeşitli faktörler arasında kurulabilecek korelasyonun katsayılarından çok daha yoğun olarak onların özsel karakterine nüfuz edebilir" (1929/1936:44-45). Üstelik Mannheim, bilgi sosyolojisinin ampirik olmasını istediği halde o, aynı zamanda sonuçlarının kuramsal (hatta felsefi) yorumlanışını da kapsamasını istedi.

Bununla birlikte Mannheim'ın görüşü açısından pozitivizmin en büyük zayıflığı,

[4] Daha genel olarak hem Weber hem de Mannheim, *Geisteswtssenschaften* olarak bilinen Alman yorumsamacı geleneğin parçasıydı.

gerçek ve maddi olarak deneyimlenen gerçeklik üzerinde odaklanmasıdır. Sonuç olarak "onun yöntemleri, entelektüel-tinsel gerçekliği ele almak açısından tümüyle yetersizdir" (Mannheim, 1925/ 1971:76).

Doğa bilimi modeli, maddi gerçekliklerin (Durkheim'ın maddi toplumsal olguları) araştırılmasına çok iyi uyar ancak bilgi sosyolojisinin ilgilendiği, fikirler (Durkheim'ın maddi olmayan toplumsal olguları) gibi maddi olmayan gerçekliklere uymaz. Benzer şekilde, fenomenolojik bir bakış açısından (bkz. Alfred Schutz üzerine Bölüm 15) pozitivizm, yetersizdir çünkü o, "anlamlı nesnelerin algılanması ve bilgisinin, yorumu ve anlamayı içerdiği şeklindeki gerçeğe karşı kör"dür (Mannheim, 1925/1971:76). Mannheim bir pozitivist olmadığı ve pozitivizme yönelik son derece eleştirel olduğu halde bu görüş açısı için üç nedenle önemliydi. Birincisi, Mannheim, (tartışmalı bir şekilde) Marx'ı bir pozitivist olarak gördü ve gördüğümüz gibi bilgi, Mannheim modem bilgi sosyolojisi araştırmasının kumcusu olarak gördüğü Marx'tı. İkincisi, pozitivizm, deneyim merkezini ekonomik alana kaydırdı ve Mannheim'ın bilgiyi, bu varoluşsal alanın içine yerleştirdi. Sonuncusu, pozitivizm, ampirik gerçekliğe ve ampirik araştırmaya öncelik vermeye yol açtı. Bu biçimiyle o, fikirlerin araştırılmasında saf spekülasyonun egemenliğini sona erdirmeye yardımcı oldu. Sonuç olarak bir kimse artık, bilgiyi sadece felsefileştiremeyecek ve kuramsallaştıramayacaktı ancak bilgi üzerine ampirik veri toplamaya koyulmak zorunda kalacaktı. Kuram, ancak ampirik bulgulara dayalı olarak mümkündü. Mannheim, doğa bilimi yapmak istemiyordu ancak o, bilginin araştırılmasına uygun olan bir tür "bilim" yapmak da istemiyordu: "Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, toplumsal düşüncenin anlamlı doğasına adil davranma çabasını temsil etti ve böylece toplumsal fenomenlerle ilgili 'nesnel' bilgiyi kanıtlama (öznelerarası olarak iletilebilir olması anlamında) arzusuna yenik düşmedi" (Simonds, 1978:20).

Fenomeloji

Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin önemli bir başka girdisi, fenomenoloji özellikle Max Scheler'in çalışmalarıydı (Dürrschmidt, 2005). Fenomenologlar, (Marxçı) maddecilerin ya gözardı ettikleri ya da önemini aşağıya çektikleri ve bir epifenomen [başka olgulara bağımlı] olarak gördükleri zihinsel olanın önemine işaret ederler. Bununla birlikte fenomenolog, zihinsel dünyanın kendine ait bir mantığı olduğu şeklindeki fikri kabul ederek sadece zihinsel olanın alanı içinde çalışır. Mannheim, fenomenoloğun zihinsel fenomenler üzerindeki vurgusunu kabul etmesine karşın "tarihin maddeci kavranışında doğru bir şeylerin olduğu"nu ileri sürerek "gerçek olan ile zihinsel olan"ın birleştirilmesini amaçlar (1925/1971:85, 86). Başka bir ifadeyle Mannheim, Marxçı kuram ile fenomenolojiyi bütünleştirmeyi amaçlar.

Mannheim, ^gerçek, maddi dünyayı gözardı etmesi nedeniyle fenomenolojiyi eleştirmesine ek olarak onun "aşkın özne" gibi "zaman üstü geçerli doğruluklar"a inancından tatmin olmadı (1925/1971:80). Bunun tersine Mannheim, bir *tarihselden.* Tarihselcilik, zaman üstü doğrulukların olmadığı, tersine "çeşitli özsel anlamların, ait oldukları çağla birlikte ortaya çıktıkları" şeklindeki görüşle sonuçlanır (Mannheim, 1925/1971:96). Bu tarihselcilik, Mannheim'ın, zaman içinde fikirler ile toplumsal kaynakları arasındaki değişen ilişkinin araştırılmasına olduğu kadar spesifik tarihsel çevrelerde bilginin toplumsal köklerinin araştırılmasına bağlı olduğu anlamına gelir.

Diğer Yaklaşımlar

Benzer bir karşıtlık, başka bir alan olan fikirler tarihiyle kurulur. Adının da gösterdiği gibi fikirler tarihi, zaman içinde fikirler arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Bu anlamda o, fikirlerin kendisi üzerinde odaklanır ve fikirlerin toplumsal köklerini gözardı eder. Bunun tersine, Mannheim'a göre, "çeşitli entelektüel görüş açılarının ve 'düşünce biçimleri'nin köklerinin, altta yatan tarihsel-toplumsal gerçeklik içinde bulunduğunu incelemeye gerek duyarız" (1925/1971:107).

Toplumsal dünyanın bilgi üzerindeki etkisinin ampirik olarak araştırılmasına veya daha genel olarak varlık ile düşünce arasındaki ilişkiye odaklanan Mannheim, bilginin kendisine içsel olan etmenlerin, bilginin gelişimini etkileme biçimlerine ilgi gösteren diğer, daha felsefi alanlardan bilgi sosyolojisini ayırmaktadır.

Bilgi Sosyolojisinin Bir Sosyolojisi

Mannheim, bilgi sosyolojisinin ortaya çıkışıyla ilgili bir bilgi-sosyolojisi çözümlemesi bile yapar. Örneğin o, bilgi sosyolojisinin, toplumsal istikrarın ve dünya görüşleri üzerinde bir anlaşma hatta birliğin olduğu bir tarihsel dönem (sözgelimi Orta Çağ) esnasında ortaya çıkamayacağını ileri sürdü. Bununla birlikte daha yakın zamanlarda birliğe olan bu inanç büyük ölçüde toplumsal hareketlilikteki artışla yıkıldı. Artan hareketliliğin yaptığı şey, "düşünce biçimlerinin çokluğunun ortaya çıkarılması" olmuştur (Mannheim, 1929/1936:7). Mannheim, yatay ve dikey hareketliliği birbirinden ayırır. Yatay hareketlilik, insanların, diğer insanların farklı düşündüklerini görmelerine neden olur ancak bu, onların kendi gruplarının bilgi sistemlerini sorgulamalarıyla sonuçlanmaz. İnsanlar yatay olarak hareket ettikleri için hiçbir grup, bir diğerinden "daha iyi" değildir. Sonuç olarak hiçbir düşünce sistemi, bir diğerine tercih edilebilir görülmez. Yine de dikey hareketlilik, insanların sadece başkalarının farklı bir şekilde düşündüklerini görmelerine değil kendi gruplarının düşünce sistemlerine yönelik belirsiz hatta kuşkucu olmalarına da yol açar. Bu belirsizliğin, bir kimse, tabakalaşma sisteminde kendisinin grubundan daha yüksekte olan gruplarda farklı düşünce sistemleriyle karşılaşınca özellikle meydana gelmesi olasıdır. Ayrıca dikey hareketlilik, düşüncenin "demokratikleşme"sine yol açmaya eğilimlidir böylece alt tabakanın fikirleri, üst tabakanınkilerle daha eşit bir durumda karşı karşıya gelebilir. Daha genel olarak, tüm bunlar, şu sorulara yol açar:

> Aynı dünyayla ilgili olan benzer insan-düşüncesi süreçlerinin, dünyayla ilgili farklı kavrayışları üretmesi nasıl mümkündür? Ve bu noktadan sonra şunu sormaya sadece bir adım kalır; buraya dâhil olan düşünce süreçlerinin tümünün benzer olması mümkün değil midir? İzlenebilecek sayısız alternatif yolun... bulunması olası değil midir?
>
> (Mannheim, 1929/1936:9)

Bu sorular, içinde tüm fikirlerin eşit gözüktüğü, herşeyin herkese açık olduğu ve inanılabilecek bir şey görünmeyen toplumda bir krize neden olur. Ancak Mannheim'ın görüşü açısından bu kriz ve ona neden olan sorular aynı zamanda diyalektik olarak, krize potansiyel çözümler sunan alanın -bilgi sosyolojisi- gelişimine neden olur. Bununla birlikte Mannheim, krizle başetmeye yardımcı olmak amacıyla bir bilgi sosyolojisi yapmaya ilgi gösterenlerin, bazı önceliklerinin olduğuna inanır çünkü "fırsat kaçırılabilir ve dünya bir kez daha statik, tekbiçimli ve esnek olmayan bir çehre sergileyecektir" (Mannheim, 1929/1936:85).

Görececilik ve *İlişkicilik*

Mannheim, bilgi sosyolojisinin özelliği olarak görmeyi tercih ettiği "ilişkicilik"i, insanları, inanılacak bir şeyin olmadığını, doğruluğun "toplumsal olarak ve tarihsel olarak koşullandıırldığrnı düşünmeye yönelttiği için korktuğu "görececilik" ile karşılaştırır (Remmling, 1967:45; Goldman, 1994). *Görececilik*, bir kimsenin doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü ve benzeri hakkında karar verebileceği mutlak standartların olmadığı görüşüne yol açar. Diğer taraftan *ilişkicilik,* basitçe, spesifik fikirler, fikirlerin parçaları oldukları daha büyük sistemler ve onların içinde bulundukları toplumsal sistem arasında bir ilişki olduğu fikridir. İlişkiciye göre, tarihsel ve toplumsal anlamlardan bağımsız doğruluk keşfetme çabası, "boşuna bir umuttur" (Mannheim, 1929/1936:80). Mannheim, sabit, değişmez fikirler aramak yerine "durağan olmaktan çok devingen olarak ve ilişkisel olarak düşünmeyi öğren"diğimizi ileri sürer (1929/1936:87). Bununla birlikte doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün ölçütleri *vardır* ancak onlar ilk ve son olarak fomülleştirilemezler. Bu tür ölçütler, belirli bir toplumsal durum için tanımlanabilir ve toplumsal gerçeklikteki her değişimle birlikte onların yeniden tanımlanmaları gerekir; "ahlaki yükümlülük vardır ancak... bu yükümlülük, *ilişkili olduğu somut durumdan türetilir"* (Mannheim, 1953:212). Mannheim, şunu söyler, "Savunduğum devingen ilişkiciliğin nihilizmle bir ilgisi yoktur.... O... varoluşumuzun ve düşüncemizin krizinin çözülebilirliğinden umudunu kesmez" (1929/1971:267).

Bilgi sosyolojisi, değerlendirici olmayan bir şekilde ve değerlendirici bir şekilde kullanılabilir. O, bir toplumsal durum ile fikirler arasındaki ilişkiyi çözümlemek için değerlendirici olmayan bir şekilde kullanılabilir -veya o, değerlendirici bir şekilde kullanılabilir: "Bir kuram, ... belirli bir pratik durumda yanlışsa, ciddi olarak ele alındığında, insanın tarihsel sahneye uyum sağlamasını engelleyecek kavramlar ve kategoriler kullanır (Mannheim, 1929/1936:95). ... Mannheim, bu tür bir uyumsuzluğa neden olan fikir sistemlerinin üç örneğini sayar. Birincisi, köhneleşmiş normların devam eden varlığıdır. İkincisi, bir toplumsal çevrede geçerli olan ancak değişen toplumsal çevrede artık geçerli olmayan mutlaklar ile yaşamaktır. Sonuncusu, artık, bugünkü gerçeklikleri kavrama yeteneği olmayan bilgi biçimlerinin kullanılışıdır. Bu, Mannheim'ın Marxçı yanlış bilinç kavramının yeni bir tanımını yapmasına neden olur: "Bilgi, bir durum için geçerli olan yeni gerçekliklerin hesaba katmayı başaramadığında ve onları, uygun olmayan kategoriler içinde düşünerek örtmeye çabaladığında çarpıtılmıştır ve ideolojiktir" (Mannheim, 1929/1936:96).

Mannheim, bununla ilişkili olarak herhangi bir "verili bulgunun, bilenin konumunun izlerini içermesi gerektiği" kabul edildiğinde bilgi ve nesnelliğin nasıl mümkün olduğunu sorar (1931/1936:296). Mannheim, bu gerçekliğin, yadsınmaması gerektiği ancak daha çok şunu sormamız gerektiği şeklinde cevap verir, "Bu bakış açılarını varsayarsak bilgi ve nesnellik nasıl mümkündür" (Mannheim, 1931/1936:296). Onun cevabı, yeni bir nesnellik düzeyi elde etmek için bir dizi kısmi bakış açısını yan yana koymaya gerek duyduğumuz şeklindeki görüşe dayanır. Böyle yaparak doğruluğun bazı bağlantısız, kişisel olmayan, ideal alanlarının, bazı "mükemmellik alanları"nın olduğu şeklindeki pozitivist fikri reddetme gereği duyarız (Mannheim, 1931/1936:297). Aksine, birtakım tümüyle insani kısmi bakış açısını yan yana koyma

aracılığıyla araştırdığımız şeyle ilgili bilgimizi durmaksızın genişletmek için çaba göstermek zorundayız. Üstelik görüş açılarını karşılaştırabiliriz ve "ampirik malzemeyi ele almada en büyük kapsayıcılığı ve en büyük vrimliliği sağlayanın" hangisi olduğunu belirleyebiliriz (Mannheim, 1931/1936:301).

Entelijensiya

Toplumun değişen doğası, Mannheim'ın "entelijensiya"[5] [6] dediği şeyde veya özel görevi o toplum için dünyanın bir yorumunu sağlamak olan toplumsal gruplarda çarpıcı bir değişime yol açar (Mannheim, 1929/1936:10; 1932/1993). Daha önceki durağan toplumlarda entelijensiya, sadece çok iyi tanımlanmamış olmaya değil aynı zamanda "durağan ve sönük" olmaya eğilimliydi. Entelijensiyanın üyeleri, fikirleri sistemleştirmeye, yaşamın somut sorunlarıyla başetmek için fikirleri kullanma gereksinimiyle olduğundan daha çok kendi gereksinimleriyle yöneldiler. Modem dünyada bu kapalı entelijensiyanın yerini MannheimTn *toplumsaI olarak bağlantısızlarmış (veya özgür) entelijensiya* dediği şey aldı (Loader, 1997). Bugünün entelijensiyası, birtakım farklı toplumsal tabakalardan türemektedir ve onun üyeleri artık, katı bir şekilde örgütlü değildir veya bu tür bir örgüt tarafından kısıtlanmaz. Sonuç olarak "entelektüelin, yalnızca bir düşünce biçimi olduğu şeklindeki yanılsaması kaybolur" (Mannheim, 1929/1936:12). Bu yüzden, farklı fikirler dizisine rağbet eden çeşitli entelijensiya grupları, daha büyük dünyanın dikkatini çekmek için birbiriyle açıkça rekabet ederler.

Toplumsal olarak bağlantısız bir entelijensiyanın ortaya çıkması ve yayılmasının karma içeriinleri vardır. Bir taraftan, entelijensiya, Mannheim'ın (1929/1936:13) döneminin "derin endişesini" üretmeye yardım etmiştir. Yani entelektüeller ve genel olarak insanlar, artık, tek fikirler sistemini kabul etmezler; toplum, birbiriyle rekabet eden fikir sistemlerinin uğultulu bir karmaşasıdır. Diğer taraftan, entelijensiyanın, doğruluğu bulmaya yönelik kısıtlanmış bir vizyonun sınırlarının üstüne çıkabilme yeteneği vardır/' Bilgi sosyologu, bu yeni entelijensiya içinden ortaya çıkmıştır ve kendisine özgü bir konum içinde dünyanın entelektüel kaosuna çözüm öneren bu sosyologdur. Simonds'a göre:

> MannheimTn entelektüele inancı, böylece, entelektin, bilginin bir temeli olarak bu veya şu kişisel deneyimin sınırlılıklarının üstesinden gelmeye, ötekilerle otantik iletişime girerek benliği geliştirmeye, içine doğduğumuz düşünce bağlamından başka düşünce bağlamlarına ulaşmak için iletişimsel yeteneği sayesinde ortak insani koşulumuzun daha kapsayıcı bir görüşünü amaç edinmeye yönelik güçlerine bir inançtır.
>
> (Simonds, 1978:131)

Bu yeni entelijensiyanın bilgi sosyolojisini yaratmadan önce düşünce ve araştırmanın iki başka yöntemini yarattı. Biri, saf düşünme süreci içinden ortaya çıkan içkin bir bilgi kuramı olan *epistemolojiydi.* Diğeri, anlamın birey içindeki kökeni gibi konular üzerinde odaklanan *psikolojiydi.* MannheimTn görüş açısından bu yaklaşımlardan her ikisi de birey zihnini daha büyük topluluktan ayırdıkları için farklı biçimlerde suçluydular. Bilgi sosyolojisinin düzeltmek için hizmet ettiği bu hatadır. Mann-

[5] Mannheim, bu fikri, kendisi de döneminin ünlü bir bilim insanı olan Max Weber'in erkek kardeşi Alfred'in eserinden aldı.

[6] Rcmmling, entelijensiyanın, doğruluk sorununa bir çözüm olarak yaratılışını, "kuşkulu bir inşa" olarak görür (1967:45).

heim'm ifade ettiği gibi, "Bilgi, başlangıçtan itibaren, içinde herkesin kendi bilgisini ortak bir kader, ortak bir etkinlik ve ortak zorlukların üstesinden gelme çerçevesinde geliştirdiği, grup yaşamının işbirliğine dayalı bir sürecidir" (1929/1936:29).

Modem dünya, sadece, çok sayıda görüşün olduğunun farkedilmesine değil aynı zamanda fikirlerin sistemlerinin altında yatan bilinçdışı güdülerin "maskesini düşürmeye yönelik Marx'ın ideoloji kuramıyla bağlantılı arzuya da yol açtı. "Fikir sistemlerinin altında neyin yattığını görmeye yönelik bu arzu, fikirlerin sistemlerinin irrasyonel temeli olan "kolektif bilinç"in olduğu şeklindeki anlayışa yol açtı. Bu irrasyonel temellerin maskesini düşürmekle meşgul olanlar sadece entelektüeller değildi; tüm grupların üyeleri, çoğu kez rekabet içinde olan diğer gruplardakilerin fikirlerinin maskesini düşürmekle meşgul oldular. Tüm bu sorgulamanın sonucu, yeniden, "insanın genel olarak insan düşüncesine güveni"nin altını oymaktır (Mannheim, 1929/1936:41). Herhangi bir şeye inanmaya yönelik bu yeteneğin olmayışı sonucunda "giderek daha fazla insan kuşkuculuğa ve irrasyonel iddialara yöneldi (Mannheim, 1929/1936:41). Bu, Mannheim'ın, dönemin entelektüel ve toplumsal krizlerinin özellikle faşizmin yükselişiyle bağlantılı olan irrasyonalizmin bağlantısını kurma biçimlerinden biridir. Bir şeylere inanmaya aç olan insanlar, faşistlerin ortaya koydukları irrasyonel fikir sistemlerine karşı savunmasızdılar.

Yine de diyalektik olarak bu maske düşürme süreci, sadece bir kriz yaratmaz aynı zamanda tekrar bu krizin çözüme kavuşturulmasının temelini de sağlar. Mannheim'ın ifade ettiği gibi, "Yaşamın kendisinde dayanılmaz olarak görünen şey, yani, ortaya çıkarılmış bilinçdışıyla birlikte yaşamaya devam etmek, bilimsel eleştirel öz-farkındalığın tarihsel önkoşuludur" (1929/1936:47). Yani o, bilginin toplumsal belirlenimi hakkında daha fazla anlayışa olanak verir ve bu tür bilgi, bu tür toplumsal belirlenimden özgürleşimin temelini sağlar.

Weltanschauung [Dünya Görüşü]

Mannheim (1952/197la) bilgi sosyolojisinde, genelde, yalıtılmış fikirler ve inançlar ile değil *Weltanschauung*'u veya karşılıklı olarak birbirine bağımlı bir dizi parçadan oluşan bir çağ ya da grubun fikirlerinin sistematik toplamını anlamakla ilgilendi. *Weltanschauung*, parçalarının toplamından daha fazladır ancak parçalardan her biri, *Weltanschauung* hakkında bize bir anlayış vermesi için araştırılabilir. Ancak, *IVeltanschauung* ile parçaları arasında diyalektik bir ilişki vardır: "Biz bütünü parçadan ve parçayı bütünden anlarız. Biz, 'çağın ruhu"nu, çağın ruhu hakkında bildiklerimize dayalı olarak onun bireysel *belgesel* görünümlerinden türetiriz" (Mannheim, 1952/1971 a:49; italikler eklendi).

Mannheim, bilgi gibi kültürel ürünlerde üç anlam düzeyi görür. Anlamın nesnel düzeyi, ürünün kendi doğasında bulunandır. Anlamın anlatımsal düzeyi, eyleyenin ürünü üretirken amaçladığı şeydir. Son ve Mannheim için en önemlisi olan belgesel anlam, ürünün, bir "belge" olarak hizmet etmesi veya bizim bir *Weltanschauung* anlayışı elde etmemize olanak vermesidir. Ve o, içinde "herhangi bir düşüncenin işlevsel rolünü belirlemek"le ilgilendiği kadar bireysel fikirlerin maskesini düşürülmekle ilgilenmedi (Mannheim, 1925/1971:69).

İşlevsel çözümleme Mannheim için kilittir. O, sadece, spesifik fikirler ile *Wel-*

tanschauung arasındaki işlevsel ilişkiyle ilgilenmedi aynı zamanda fikirler ile daha büyük toplumsal çevre arasındaki işlevsel ilişkilerle de ilgilendi. Mannheim'ın bilgi sosyolojisiyle ilgili daha önemli tanımlarından biri şöyledir; "her entelektüel görüş açısının, onun arkasındaki farklılaşmış toplumsal grup gerçekliğine işlevsel bağımlılığını keşfeden ve çeşitli görüş açılarının evriminin izini takip etme görevine koyulan bir disiplin" (Mannheim, 1925/1971:115). Mannheim, bir bilgi sosyolojisi yapmakla, işlevsel olmayan bir çözümleme yapmaktadır; bilgiyi, içinden çıktığı toplumsal dünyanın ve parçası olduğu *Weltanschauung*'un *bir* işlevi olarak görmektedir.

Bilgi Sosyolojisinin Uygulamasındaki Adımlar

Bu tanım, Mannheim'ı, bilgi sosyolojisinin uygulanışında bulunan bir dizi adımı belirlemeye yöneltir. Birincisi, araştırılan her tarihsel dönem için "yaratıcı bireyler veya grupların düşüncelerinin dayandığı çeşitli sistematik entelektüel görüş açılarTnın saptanması gerekir (Mannheim, 1925/1971:114). İkincisi, sosyolog, "çeşitli sistematik görüş açılarının gizli metafizik öncülleri"ni ortaya çıkararak bu görüş açılarının "kuramsal olmayan, hayati kökleri"ni keşfetmelidir, "böylece daha da ileri giderek, verili bir düşünce stilinin karşılıklarının, verili bir çağda birlikte varolan hangi 'dünya öncülleri' olduklarını sormamız gerekir" (Mannheim, 1925/1971:114). Üçüncüsü, sonrakini ortaya çıkarırken, süreç içinde, verili bir zamanda geçerli olan çeşitli entelektüel tabakaları saptamış olacağız. Mannheim'ın görüşü, belirli bir Weltanschauung'un üstünlük elde etme çabasında bu entelektüel tabakaların birbiriyle çatışma içinde olacakları şeklindedir. Sonuncusu, Mannheim'ın uygun sosyolojik görev olarak kabul ettiği şeydir:

> ilgili entelektüel tabakayı oluşturan toplumsal tabakayı bulmak. Yalnızca, bütün süreç içindeki bu tabakalar açısından, onların ortaya çıkan yeni gerçekliğe yönelik tutumları açısından hâlihazırda varolan fikirler ve... yöntemleri özümseyebilen ve onları, işlevde -yeni oluşturulan biçimlerden söz etmezsek- bir değişime tabi tutabilen verili bir zamandaki temel arzulan ve dünya öncüllerini tanımlayabiliriz.
>
> (Mannheim. 1925/1971:114)

Başka bir ifadeyle bilgi sosyolojisinin temel görevi, ele alınan fikir sistemini olduğu kadar entelijensiyamn temelinde yatan grubun doğasını anlamaktır.

Mannheim, çeşitli nedenlerle kendi çağını entelektüel krizin ortasında olarak görür. Bu kriz bağlamında Mannheim, en önemli fikirlerinden ikisini ele alır -ideoloji ve ütopya. Mannheim, onların "entelektüel krizin son yoğunlaşması"nı karakterize ettiğini düşünür (1929/1936:39-40). Şimdi Mannheim'ın bu iki fikir sistemi hakkında ne söylediğine biraz ayrıntılı bakalım.

İdeoloji ve Ütopya

Mannheim'ın ideoloji ve ütopya kavramları üzerine en sistemli düşünceleri, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, onun en çok bilinen eseri olan *İdeoloji ve Ütopya'da (Ideology and Utopia)* bulunur (Mannheim, 1929/1936; Kettler ve Meja, 1994; B. Tumer, 1995).

İdeoloji

Buraya kadar, bilgi sosyolojisinin Marx'ın ideoloji kuramındaki köklerini tartışmamızda Mannheim'ın ideolojiyle ilgili düşüncelerinin birkaçıyla karşılaştık. Bir ütopya olduğu kadar bir ideoloji de bir *Weltarıschauung,* bir fikirler sistemidir. Bir *ideoloji,* "şimdiyi, geçmiş açısından kavramaya çalışarak onu gizleyen" bir dizi fikirdir (Mannheim, 1929/1936:97). Bunun tersine bir *ütopya,* "şimdiyi aşan ve geleceğe yönelen" bir dizi fikirdir (Mannheim, 1929/1936:97). İdeolojileri kullananlar, statükoyla ilgili bazı şeylerin anlaşılmasını güçleştirerek onu savunmaya çalışırlar oysa ütopyayı kullananlar, alternatif bir toplumsal biçimin avantajlarını vurgulayarak statükoyu yıkmak için çaba gösterirler. Bir ütopya benimseyenler, "sadece, zaten varolan verili bir toplumsal düzenin bakış açısından gerçekleştirilemez olarak görünen" bir amaç için çalışırlar (Mannheim, 1929/1936:196). Bu yüzden, bir ütopyayı kabul edenler ile bir ideolojiyi benimseyenler arasında temel bir çatışma her zaman vardır.

Aslında genellikle, bir dizi fikri ya bir ideoloji ya da bir ütopya olarak etiketleyen karşıt gruplardır: "Her zaman neyin ütopik olarak görüleceğini belirleyen, varolan düzenle tam uyum içinde olan egemen gruptur oysa neyin ideolojik olarak görüleceğini, şeylerin olduğu biçimiyle çatışma içinde olan yükselen grup belirler" (Mannheim, 1929/1936:203). Bu anlamda "ideoloji" ve "ütopya", bir grubun, karşıt bir grubun fikirlerine yapıştırdığı etiketleridir.

Mannheim, fikirlerin, ideolojik mi ütopik mi olduklarına karar verebilmek için daha nesnel bir dayanak noktasına gerek duyar ve bu, onun *yeterli* fikirler kavramıyla sağlanır: "Somut varolmaya ve *de facto* düzene karşılık gelen fikirler, 'yeterli' ve durumsal açıdan ahenkli olarak belirlenir. Bunlar görece seyrektir ve sadece, sosyolojik olarak tümüyle berraklaştırılmış olan bir zihin durumu, durumsal açıdan ahenkli fikirler ve güdülerle çalışır" (Mannheim, 1929/1936:194). Kökleri tam anlamıyla" şimdi içinde bulunan bu fikirlerin tersine geçmişte (ideolojiler) ve gelecekte (ütopyalar) demirleyen fikirler vardır. Spesifik bir fikirler kompleksine hangi kategorinin uygun olduğuna karar vermek çok zor olabilir ancak Mannheim, buna dışarıdan bir gözlemcinin karar verebileceğini düşünür. Ancak Mannheim, şunu itiraf etmeye zorlanır; "Bununla birlikte, verili bir durumda neyin ideolojik ve neyin ütopik ['yeterli' olduğu kadar] olduğunu somut olarak belirlemek aşırı güçtür" (1929/1936:196).

Bu yargıya varırken karmaşıklaştırıcı bir etmen, tarihsel gerçeklik içinde ikisinin birbirinden açıkça ayrılmaması durumudur. Örneğin "Yükselen sınıfların ütopyalarının içine çoğu kez ideolojik öğeler büyük ölçüde nüfuz eder" (Mannheim, 1929/1936:203). Başka biri ise partizan çatışmanın gürültüsü, hangi fikirlerin ütopik hangilerinin ideolojik olduğunu bulanıklaştırmaya hizmet eder. Sonuç olarak Mannheim şu sonuca varmaya zorlanır; bir kimsenin kendisinin bir ideolojiyle mi yoksa bir ütopyayla mı ilgilendiğini gerçekten söyleyebilmesinin tek yolu tarihinin geçmiş olmasıdır: "Geçmişin veya potansiyel toplumsal düzenin sadece çarpıtılmış temsilleri oldukları sonradan anlaşılan fikirler, ideolojikti oysa takip eden toplumsal düzen içinde yeterince farkına varılan fikirler, ütopyalardı" (Mannheim, 1929/1936:204).

Yeterli fikirlerin bakış açısından değerlendirildiğinde hem ideolojiler hem de ütopyalar çarpıtılmış zihinsel yapılardır. Bilgi sosyologunun bir görevi, iki fikir sistemi içindeki çarpıtmaların maskesini düşürmektir. Daha önemlisi, nesnel olan, onların toplumsal kaynaklarını açığa çıkarmaktır. En genel olarak, bilgi sosyologunun amacı,

“ideolojik ve ütopik çarpıtmalardan kaçmaya çabalamak... gerçekliği aramak”tır (Mannheim, 1929/1936:98). Çarpıtılmamış toplumsal gerçekliği, sadece, dışarıdan gözlemci, toplumsal olarak bağlantısızlaşmış entelektüel yani bilgi sosyologu keşfedebilir.

Mannheim, ideolojinin tikel ve genel kavranışlarını birbirinden ayırır (Kettler ve Meja, 2001). *Tikel* ideolojiler, bizim karşıtlarımızın fikirlerine işaret eder ve tipik olarak bilinçli çarpıtmalar olarak görülür. *Tümel* ideolojiler, somut bir sosyotarihsel grubun hatta tüm bir çağın ya da dönemin fikirleridir ve tipik olarak bilinçli çarpıtmalar içerdiği düşünülmez. Mannheim, tikel ve tümel ideolojiler arasında üç ayrım daha yapar. Birincisi, tikel bir ideoloji örneğinde karşıtın fikir sistemi, ideolojik kabul edilir oysa tümel bir ideoloji içinde karşıtın tüm *Weltanschauung*'unun ideolojik olduğu düşünülür. İkincisi, tikel bir ideoloji örneğinde, karşıt gruplar, geçerliliğin temel ölçütleri gibi bazı fikirleri paylaşmayı sürdürebilir. Bunun tersine karşıt grupların tümel ideolojileri, her şey açısından farklılaşırlar; onlar, “temelden ayrılan düşünce-sistemleri”dir (Mannheim, 1929/ 1936:57). Üçüncüsü, tikel ideolojilerin araştırılması, fikir sistemiyle ilgilenenlerin çıkarlarının psikolojik bir çözümlenişini kapsar. Tümel ideolojilerin araştırılması, içinde “verili bir toplumsal durum ile bakış açısı arasındaki uygunluğun” araştırılmasının bulunduğu işlevsel (veya sosyolojik) bir çözümlemeyi kapsar. Bu yüzden tikel bir ideoloji, Marxistlerin ideoloji terimini kullanmalarıyla uyumludur oysa tümel ideoloji, bilgi sosyolojisinin yönelimini yansıtır.[7]

Kuşkusuz Mandstler, ideoloji fikrini, kapitalistlerin görüşlerini eleştirmek ve gözden düşürmek için kulandılar. Bununla birlikte Weber’in belirttiği gibi bu aynı araçlar, Marxçı düşünceyi çözümlemek için kullanılabilirler: “Tarihin maddeci kavranışı, bir kimsenin isteğiyle girebileceği veya çıkabileceği bir kabine benzemez çünkü devrimcilerin kendileri bile bir kez girdiklerinde ondan ayrılmakta özgür değillerdir” (Weber, aktaran Mannheim, 1929/1936:74). Veya Mannheim'm ifadeleriyle “Marxizmin karşıtlarının bu silahtan yararlanmalarını ve onu Mamzmin kendisine uygulamalarını hiçbir şey engelleyemez” (Mannheim, 1929/ 1936:75). En sonunda kuşkusuz herkes, ideolojinin tümel kavranışını kullanabilecek ve onu fikir sistemlerinin tümüne uygulayabilecektir. İdeolojinin tümel kavranışını, sadece diğer fikir sistemlerine değil aynı zamanda bir kimsenin kendi fikir sistemine de uygulama istekliliği ve yeteneği Mannheim için son derece önemlidir.

Ütopya

Mannheim’ın ideoloji üzerine düşüncesi, onun Marxist köklerine derinden bağlıyken onun ütopya ve ütopyanın ideolojiyle ilişkisi üzerine düşüncesi daha orjinaldir. Bir ütopya, bir ideoloji gibi gerçeklikle uyumsuzdur. , Bununla birlikte, bir ütopyayı ayırt eden, onun sadece “gerçekliği aşması” değil aynı zamanda “varolan gerçekliğin bağını koparması” durumudur (Mannheim, 1929/1936:192).

Ütopyalar, devrimci *fikirler* olmalarına karşın “sözkonusu zaman içinde hâkim olan şeylerin düzenini ya kısmen ya da tamamen yıkmaya eğilim” gösterecek olan eylemi etkiler (Mannheim, 1929/1936:192). Mannheim, ütopyalarla (ve çoğu başka şeyle) ilgili diyalektik bir görüşe sahiptir. Varolan bir düzen, “her çağın gereksinimlerini temsil eden gerçekleşmemiş ve yerine getirilmemiş eğilimler”in bir dizisine yol

Bununla birlikte, Mannheim (1929/1936:74), tümel ideoloji kavrayışını keşfettiği ve onu, psikolojik (tikel) yaklaşımla kaynaştırdığı için Marxçı kuramın hakkını teslim eder.

açmaya eğilimlidir (Mannheim, 1929/1936:199). Yani diyalektik olarak, verili bir toplumsal düzenin kendi içinde kendi yıkılışının tohumları vardır. Mannheim, bu fikirleri, "mevcut düzeni devirme yeteneği olan "patlayıcı madde" olarak görür. Bu devrimci fikirler, eyleme dönüştürüldüğünde onların, "varolan düzenin, bir sonraki varoluş düzeni doğrultusunda özgürce gelişmesine müsaade ederek onun bağlarını" koparma yetenekleri olur (Mannheim, 1929/1936:199). "Bir sonraki" varoluş düzeni, kendini gösterdiğinde, ütopyacı fikirlerin bir sonraki dizisinin ortaya çıkışıyla birlikte sahne, büyük olasılıkla sürecin tekrar başlamasına hazırlanır.

Kuşkusuz tüm ütopyacı fikirler, birbirini dengeleyen ideolojilerin karşıtlığının üstesinden gelmek zorundadır. İdeolojiler, varolan toplumsal düzeni korumaya hizmet ederler, oysa ütopyalar, "varolan düzenin bağlarını koparma işlevi"ni yerine getirirler (Mannheim, 1929/1936:206). Bir ütopyayı benimseyen grup, aslında iktidarı elde edebilir ve toplum içinde egemen grup olmaya başlayabilir. Bu durumda ütopyacı zihniyet, kendisinin son noktasına ulaşabilir; yani o, "dönemin egemen olan zihniyetinin her boyutunun içine tamamen işlemiş" hale gelir (Mannheim, 1929/1936:209). Bununla birlikte bu fikri taşıyan grup, iktidara geldiği için ütopya, yavaş yavaş, er ya da geç bir veya daha fazla ütopyaya yol açan bir ideolojiye dönüşür.

Bir ütopya nereden gelir? Mannheim, bir ütopyanın, tek bir bireyden kaynaklanabileceğine açıklık getirir: "Çoğunlukla egemen ütopya ilkönce tek bir bireyin arzu-fantezisi olarak ortaya çıkar ve zaman geçmeden daha kapsayıcı bir grubun siyasal amaçları içine alınmaz" (Mannheim, 1929/1936: 209). Weber'i izleyen Mannheim, bu tür bireyi "karizmatik" olarak görür. Bununla birlikte karizmatik bireyin ütopyacı fikirleri, varolmak ve başarıya ulaşmak için dönemin kolektif sorunlarıyla temas içinde olmak ve çeşitli biçimlerde bazı gruplarla bağlantılı olmak zorundadır. Bir kere, bu bireyin fikirleri, daha geniş bir grubun kolektif dürtüsüyle uyum içinde olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, bu birey, bir kolektivite içinde akımlar olarak zaten mevcut olan duyguların ifadesi olmak zorundadır. Yine, daha önemli olarak, mevcut düzeni paramparça etmede ütopyanın etkili olması için bu fikirler bazı gruplar tarafından kabul edilmek ve onun tarafından eyleme çevrilmek zorundadır. Başka bir ifadeyle bireylerin toplumsal devrim yetenekleri yoktur; bu tür bir devrimi sadece, bir grup meydana getirebilir. Daha önce gördüğümüz gibi birçok grup ütopyaları benimseyebilmesine ve toplumsal devrimi meydana getirebilmesine karşın son uğrakta toplumsal sınıflar, bu grupların en önemlileridir. Toplumsal sınıfların merkeziliğine karşın ütopyaların, öteki toplumsal gruplar tarafından üretilebileceği gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Mannlıeim'ın ifade ettiği gibi "ütopyaları belirli bir zamanda benimseyen toplumsal tabakanın toplumsal durumu, ütopyaların anlaşılabilirliği için kilittir" (1929/1936:208).

Mannheim, ütopyaların dört tarihsel ideal tipini saptar. Birincisi *uçan binvılcılık*tır.[s] Binyılcılar, tümü varolan dünyayı aşmaya yönelen ütopyacılardır ve irrasyonel, düşüncesiz, coşkun-uçarı ve benzeri olmaya eğilimlidirler. Bu ütopyanın taşıyıcıları, toplum içinde en alt tabakanın üyeleriydiler. İkinci tip, burjuvazi ve entelektüellerin orta tabakasının taşıdığı *liberal-insancıl* ütopyadır. Buradaki ütopyacı imge, kendisine doğru yavaş yavaş hareket etiğimiz daha rasyonel bir gelecekle ilgilidir. Üçüncüsü, liberal-insancıl ve binyılcı ütopyalara bir tepki olarak gelişen *muhafazakâr* ütopyadır (bu bölümde [8]

[8] Bu ütopya tipi genellikle dinsel bir mezhep olan Anabaptistlerle ilişkilendirilir.

sonradan tartışılmaktadır). Buradaki ütopik amaç, içinde varolan herşeyin varolmaya devam ettiği bir dünyadır. Geçmişten alınan ve bugün varolmaya devam eden şeylere büyük değer verilir. Muhafazakâr ütopik fikirler, onlan toplumda oluşturan ve konumlarını korumakla meşgul olan gruplar tarafından taşınmaya eğilimlidir. Sonuncusu, *sosyalist-komünist* ütopyadır. Bu tipin amacı, bugünkü toplumu devirmek ve sınıfsız bir toplum yaratmaktır. Bunun taşıyıcısı proletarya veya yükselen toplumsal gruptur.

Mannheim, modem dünyaya baktığında ütopyaların öldüğünü görme eğilimindedir ve onların kayboluşlarından fazlasıyla üzüntü duyduğu görülür. Ütopyalar niçin kaybolma eğilimindedir? Bir kere, gördüğümüz gibi, bir ütopyayı benimseyen bir grup, yerleşik bir konuma geçince fikirlerini varolan gerçekliğe uyarlama eğilimindedir. İkinci etmen, ütopyalar arasındaki savaş durumu ve "birlikte varolan farklı ütopya biçimlerinin karşılıklı çatışmada birbirlerini imha etmeleri" gerçeğidir (Mannheim, 1929/1936:250). Son olarak, ütopyaların bu çatışmasından ve birbirlerinin fikir sistemlerini eleştirel incelemeye meyillerinden, ütopik fikirler dahil tüm fikirlerin tarihsel ve toplumsal köklerinin eleştirel çözümlenişine doğru genel bir eğilim ortaya çıkar.

Tüm bunların sonucu, önceki ütopyalarımızın birtakım farklı görüş açıları haline gelmiş olmalarıdır. Bir dizi atomcu görüş açısıyla başbaşa bırakılmaktayız; dünyanın kapsayıcı bir görüşünden yoksun bırakılmaktayız. Başka bir ifadeyle, ütopyaların ölümüyle birlikte tümel görüş açılarının kayboluşunu görürüz.

Büyübozumu

Mannheim, daha ileri gider ve Weberci kurama benzeyen başka bir görüş açısından, giderek daha fazla dünyanın büyüsünün bozulduğunu düşünmeye eğilim gösterir. Bu anlamda, *hem* ütopyaların *hem de* ideolojilerin kayboluşunu görmekteyiz; içinde "tüm fikirlerin gözden düştüğü ve tüm ütopyaların imha edildiği" bir dünyaya doğru gidiyoruz (Mannheim, 1929/ 1936:256). Mannheim, dünyanın büyüsünün bozulmasını eksiksiz bir betimleyişinde "cinsel yaşam, sanat ve mimaride tüm tinsel öğelerin tamamen yok edilişine... 'gerçekçilik'in ortaya çıkışına ve doğal dürtülerin sporda ifade edilişine" doğru hareketi betimler (Mannheim, 1929/1936:256).

Dünyanın büyüsünün bozulmasının giderek artışına karşın Mannheim. bu büyübozumunun üzüntü verici olduğunu çünkü insanların ütopyalara (ve ideolojilere) gereksinim duyduklarını ileri sürer. MannheimTn ifade ettiği gibi:

> Bu nedenle, gelecekte, içinde her şeyin sona ermiş ve her hareketin geçmişin bir tekrarı olduğu, hiçbir şeyin asla yeni olmadığı bir dünyada düşüncenin ideolojik ve ütopik öğelerden tamamen yoksun olacağı bir durumun varolabilmesi mümkündür. Ancak gerçekliği-aşan öğelerin dünyamızdan tamamen elenmesi, bizi, insan istencinin en sonunda çürümesi anlamına gelen bir "gerçckçilik"e götürür.
>
> (Mannheim. 1929/1936:262)

Ancak, Mannheim hem ideolojilerin hem de ütopyaların giderek kayboluşuna üzülmesine karşın sonrakinin ölümü, en büyük sorundur. Bunun nedeni şudur; ideolojinin ölümü, onu benimseyen toplumsal tabaka için bir kriz ortaya çıkarmasına karşın ütopyaların kayboluşunun, insan doğası ve bir bütün olarak insani gelişme üzerinde köklü bir negatif etkisi olur:

> Ütopyanın kayboluşu, içinde insanın kendisinin bir şeyden daha fazlası olmadığı

statik bir gidişata yol açar. Böylece hayal edilebilecek en büyük paradoksla karşılaşacağız yani varlığın cn üst derecede rasyonel üstünlüğünü elde eden insan, herhangi bir idealden yoksun kalır ve sadece dürtülerin bir yaratığı haline gelir. Bu nedenle, uzun süren dolambaçlı ancak cesur bir gelişmenin ardından, tam da en üst farkındalık aşamasında, tarihin kör kader olması sona ererek insanın kendi yaratımı haline geldikçe ütopyalardan vazgeçişle birlikte insan, tarihi şekillendirme istencini ve bunun sonucu olarak onu anlama yeteneğini yitirecektir.

(Mannheim, 1929/1936:262-263)

Gelecek Umudu

Gelecek umudu, dünyaya gerilim aşılama yeteneği olan iki grubun hâlâ var olması gerçeğinde yatar. Birincisi, "tutkuları henüz gerçekleşmeyen tabakalar" vardır ve onlar, "yeniden alevlenmek ve parlamak için her zaman karşıt-ütopyalara yol açacaklardır" (Mannheim, 1929/1936:257). Mannheim, tutkuları gerçekleşmeyen tabakayı proletaryayla ve onun komünist ütopyasıyla ve başlıca karşıt-ütopyayı muhafazakârlıkla ilişkilendirir. Bununla birlikte, yirmibirinci yüzyılın görüş açısından bakıldığında, tutkuları hâlâ gerçekleşmemiş olmayı sürdüren tabaka olmasına karşın komünizmin ya da sosyalizmin, mevcut sistemin geçerli alternatifleri olduklarına ya hiç inanç yoktur ya da çok az inanç vardır. Bu tabakaların hâlâ var oldukları ancak şimdi ütopik bir vizyondan yoksun oldukları açıktır.

Mannheim'a göre bazı umutlar sergileyen öteki grup, onun kayırdığı "toplumsal olarak bağlantısız entelektüeller"dir. Mannheim, her zaman bir ölçüde varolan bu entelektüeller grubunun büyüdüğünü düşünür. Onlar, sadece imtiyazlı sınıflardan değil toplumun tüm tabakalarından gelirler; onlar, toplumun geri kalanından giderek daha fazla ayrılırlar ve giderek daha fazla kendi kaynaklarına bağımlı hale gelirler. Bu tür entelektüellere dört kaynak açıktır. Birincisi, onlar, radikal sosyalistler ve komünistlere katılabilirler. İkincisi, onlar, tüm ideolojinin yok edilmesine adanan kuşkucular haline gelebilirler. Üçüncüsü, onlar, romantik bir şekilde geçmişe yönelebilirler ve "dini düşünce, idealizm, simgeler ve mitleri yeniden canlandırmaya" çalışabilirler (Mannheim, 1929/1936:259). Sonuncusu, onlar, radikal siyasete herhangi bir ilgiden olduğu kadar dünyadan vazgeçebilirler. Bununla birlikte, entelektüeller sonuncu alternatifi seçerken potansiyel bir çözüm olmaktan çok sorunun bir parçası olurlar çünkü "büyük tarihsel hayal kırıklığı sürecinde rol alma"ya başlayabilirler. Mannheim'ın entelijensiyanın kabul edileceği yol olarak ikinci alternatifi yeğlediği açıktır.

Çağın Rasyonelliği ve İrrasyonelliği

Weber'in (ve Simmel'in) çalışmalarından çok etkilenen Mannheim, başka şeyler arasında, irrasyonellik başlığı altında döneminin birçok sorunuyla ilgilenmesine imkân veren bir rasyonellik kuramı geliştirdi. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya* da (1929/1936), daha sonra çalışmalarında gözden geçirdiği, rasyonellik ile irrasyonellik arasında büyük bir farklılaşma ortaya koydu. Bu erken çalışmada toplumun *rasyonel* alanı, "düzenli bir tarzda yinelenen durumlarla uğraşmada yerleşik ve rutinleşmiş yordamlardan oluştuğu" biçiminde tanımlandı (Mannheim, 1929/1936:113). Mannheim, *irrasyonel* alanın, toplumun rasyonel kesimlerinden daha yaygın olmayı sürdürdüğüne

açıklık getirmesine karşın bu alan, tortusal olarak tanımlandı: "Yaşamımız rasyonelleşmiş hale geldiği düşünülse de bugüne kadar meydana gelen tüm rasyonelleşme sadece kısmidir çünkü toplumsal yaşamımızın en önemli alanları irrasyonel olana şu anda sıkı sıkıya bağlıdır" (1929/1936:115). Örneğin ekonomi, daha rasyonel planlı bir ekonomi olmaktan çok hâlâ irrasyonel serbest rekabetin egemenliği altındaydı. Benzer şekilde, tabakalaşma sisteminde bir kimsenin yeri, bir kimsenin o sistem içindeki konumuna karar veren nesnel testler tarafından değil hâlâ rekabet ve mücadele tarafından belirleniyordu. Ayrıca siyasette planlama, ulusal ve uluslararası düzeylerdeki egemenlik mücadelesini henüz ortadan kaldıramamıştı.

İrrasyonel olan, hâkim olmayı sürdürmesine karşın Mannheim, rasyonelleşmenin, toplumun çeşitli kesimlerini istila eden bir süreç olduğunu ve gelecekte ötekilerin onun nüfuzu altına girmesinin muhtemel olduğunu ima eder görünür. Başka bir ifadeyle irrasyonel olanın, rasyonel olanın ileriye doğru gidişi karşısında geri çekilmesi olasıdır. Mannheim'ın ifade ettiği gibi "modem kültürün ana özelliği, mümkün olduğunca rasyonel olanın alanını genişletme ve onu yönetimsel denetim altına alma -ve diğer taraftan 'irrasyonel' öğeyi gözden kaybolma noktasına indirgeme- eğilimidir" (1929/1936:114).

Mannheim, ekonomik bunalım, savaş, faşizm ve benzeri irrasyonelliklerin giderek daha yaygın olması karşısında bu iyimser görüşten geri çekilmeye zorlandı. Mannheim'ın döneminde, irrasyonelliklerin, kaybolma sürecinde olduğunu ileri sürmek giderek daha fazla zordu. Aksine durum bunun tersi görünüyordu. Göreceğimiz gibi Mannheim, rasyonelliğin, kendi başına ilerlemeye bırakılamayacağını, planlama aracılığıyla ona yardım edilmesinin zorunlu olduğunu düşünmeye başlamıştır. Üstelik o, kendi rasyonellik anlayışını geliştirdikçe en azından rasyonelliğin bir tipinin ileriye doğru gidişinin aslında en azından bazı irrasyonelliklerin başlıca *nedeni* olabileceğini görmeye başladı (şimdi bu konuda kısaca daha fazlasına değinebiliriz).

Mannheim'a göre rasyonelleşme, bazı rasyonel yapılar veya çerçevelerle uyum içinde olan davranışı kapsar. Rasyonel eyleyenler, "ne olursa olsun kişisel karar gerektirmeyen" belirgin yönergeleri izlerler (Mannheim, 1929/1936:115). Buradaki imge, daha büyük, bürokratik olarak örgütlenmiş bazı yapıların emirlerini izleyen eyleyenle ilgilidir ve bu imge, Mannheim'ın verdiği örneklerle desteklenir -küçük memurlar, yargıçlar, fabrika işçileri ve benzeri. Rasyonel eylem, "rasyonelleşmenin henüz girmediği ve henüz düzenlemeye tabi tutulmayan durumlarda kararlar vermeye zorlandığımız yerlerde" başlayan *davranışın* karşısına konulur (Mannheim, 1929/1936: 115; italikler eklendi). Ayrıca Mannheim'ın, daha genel olarak irrasyonellik gibi davranışın da er ya da geç rasyonelleşme süreciyle sınırlandırılacağı hatta yok edileceği şeklindeki görüşü savunduğu açıktır.

Mannheim, bu rasyonelleşme süreci konusunda kararsızdır. O, bir taraftan, bugüne kadar irrasyonel olanın egemenliği altında bulunan kesimlerin giderek daha fazla rasyonelleşmesini açıkça destekler. Onlar, yönetsel emirlerle denetim altına alınacakları için irrasyonel kararlar ve eylemler azaltılacak veya yok edilecektir. Diğer taraftan Mannheim'ın, tüm kararların denetlendiği bir dünyayı -içinde herhangi bir kişisel kararın alınmadığı, kişisel özgürlüğün olmadığı- gerçekten istemesi olanaksızdır. Mannheim'ın planlama üzerine görüşünü tartışırken bu konuya döneceğiz ancak bunu yapmadan önce onun rasyonel olan ve irrasyonel olan arasındaki farklılıkla ilgili sonraki daha sofistike tasvirini tartışmamız gerekir.

Rasyonellik ve İrrasyonel Tipleri

Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum'da (1935/1940) Mannheim, rasyonellik ve irrasyonellik hakkında çok daha fazlasını söyleyecekti. O, burada hem rasyonelliğin hem de irrasyonelliğin, özsel ve işlevsel alt kategorilerine ayrılabileceğini ileri sürer. Özsel rasyonellik ve irrasyonellik, *düşünceyle* ilgiliyken işlevsel rasyonellik ve irrasyonellik *eylem*le ilgilidir. Böylece *özsel rasyonellik,* "verili bir durumda olaylar arasmdaki-ilişkiler hakkında zekice anlayış ortaya koyan bir düşünce edimi" olarak tanımlanır (Mannheim, 1935/1940:53). İrrasyonellikle ilgili tekrar tortusal bir görüş benimseyen Mannheim, *özsel irrasyoneli iği,* "ya yanlış olan ya da hiç de düşünce edimi olmayan başka her şey (örneğin hem bilinçli hem de bilinç dışı itkiler, dürtüler, arzular ve duygular)" olarak tanımlar (Mannheim, 1935/1940:53). Bu açıkça rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrımla ilgili çok farklı bir anlayıştır çünkü Mannheim daha önce rasyonelliği düşünce eksikliğiyle ilişkilendirmişti, oysa burada özsel irrasyonellik, bir düşünce eksikliğini içerir. Bununla birlikte düşünce eksikliği önceden yönetsel denetimle ilişkilendirilmişti, oysa özsel irrasyonellik örneğinde düşünce eksikliğinin, itkiler, dürtüler, arzular ve duygularla bağlantısı kurulur.

Mannheim, *işlevsel rasyonelliği,* "içinde her öğenin işlevsel bir konum ve rol aldığı, önceden tanımlanmış bir amaca yol açacak biçimde düzenlenmiş... bir eylemler dizisi" olarak tanımlamasında rasyonellikle ilgili daha önceki anlayışına yaklaşır (Mannheim, 1935/1940:53). Bu eylemler dizisi, işlevsel olarak rasyoneldir çünkü her birinin, nihai amacın elde edilmesinde oynadığı bir rol vardır buna karşın bu amacın kendisi rasyonel ya da irrasyonel olabilir. Bu nedenle örneğin kurtuluş irrasyonel bir amaç olarak tanımlanır ancak bir dizi işlevsel rasyonel eylemler aracılığıyla ona ulaşmaya çabalanabilir.

Mannheim'ın işlevsel rasyonellik kavramının, Weber'in biçimsel rasyonellik anlayışıyla çok ortak yönü vardır. Örneğin Weber'in bakış açısından verimlilik, rasyonelliğin merkezi bir özelliğidir ve Mannheim, "dahası, bir dizi eylemin işlevsel örgütlenmesi, belirlenmiş amaca ulaşmak için araçların en verimli bir şekilde eşgüdümünü sağladığı zaman en iyi durumda olacaktır" (1935/1940:53).

İlginç bir şekilde Mannheim'ın işlevsel ve özsel rasyonelliği, birbirinin yerini alabilir hatta birbiriyle çatışma içinde olabilir. Örneğin, bir asker, ordunun işlevsel örgütlenmesiyle uyum içinde, kendi eylemini enine boyuna düşünmeden eylemde bulunabilir. Aslında ordu gibi işlevsel bir örgüt çoğunlukla, üyelerinden, olayları kendi başlarına enine boyuna düşünmemelerini ve emirleriyle uyum içinde eylemde bulunmalarını ister.

Son olarak, *işlevsel irrasyonellik,* tekrar tortusal olarak "işlevsel düzenlemenin ötesine geçen ve onu sekteye uğratan her şey" olarak tanımlanır (Mannheim, 1935/1940:54). Kurala uymayan bireylerin uyguladıkları şiddet, işlevsel irrasyonelliğin bir örneğidir. Bir örgüttekilerin işlevsel olarak rasyonel eylemleri, aynı zamanda, başka bir örgüttekilerin bakış açısmdan işlevsel olarak irrasyonel olabilir. Örneğin devlet yetkilileri şirketlerin vergilerini yükseltince bu vergiler, bu tür işletmelerdekilerin bakış açısmdan işlevsel olarak irrasyonel görülebilir. Bu nedenle "işlevsel irrasyonellik", bir eylemi asla kendi içinde tanımlamaz, onun parçası olduğu bütün davranış kompleksindeki konumuna başvurarak tanımlar" (Mannheim, 1935/1940:55).

Weber, en çok, Batı'da biçimsel rasyonelliğin yayılmasıyla ilgilendi ve Mannheim'ın benzer bir ilgisi vardır ve işlevsel rasyonelliğin yayılması hakkında benzer bir hipotez ortaya koyar:

> Bir toplum ne kadar endüstrileşirse ve işbölümü ne kadar ilerlerse işlevsel olarak rasyonel olacak ve böylece peşinen hesaplanabilecek insan etkinliğinin alanlarının sayısı da o kadar artacaktır. Önceki toplumlarda birey, sadece ara sıra ve sınırlı alanlarda işlevsel olarak rasyonel bir tarzda eylemde bulunduğu halde çağdaş toplumda yaşamın giderek daha fazla alanında bu biçimde eylemde bulunmaya *zorlanır.*
>
> (Mannheim, 1935/1940:55; italikler eklendi)

Mannheim, yakından ilişkili *öz-rasyonelleşme* fenomenini veya "bireyin dürtülerini sistematik olarak denetlemesi"ni öne sürmek için işlevsel rasyonelleşmenin ötesine geçer (Mannheim, 1935/1940:55). Aslında öz-rasyonelleşme bazen işlevsel rasyonelleşmenin bir tipi olarak betimlenir ve her hâlükârda ikisi yakından bağlantılıdır -nesnel etkinliklerin işlevsel rasyonelleşmesi, öz-rasyonelleşmeyi çağrıştırır" (Mannheim, 1935/1940:56). İşlevsel rasyonelleşme ve öz-rasyonelleşme birlikte meydana geldiklerinde yüksek düzeyde bir rasyonelleşme olur. Bu durumun en fazla büyük örgütlerin yönetici kadrosu içinde ortaya çıkması olasıdır. Burada, özellikle personel ve onların iş hayatı alanında örgütün kurallarının ve düzenlemelerinin dışarıdan denetimi, öz-rasyonelleşmcyle tamamlanır. Mannheim'ın ifadeleriyle iş hayatı "sadece işin fiili süreçlerinin değil aynı zamanda bir kimsenin sahip olmasına izin verilen ve onun boş zamanlarındaki fikirler ve duyguların kuralcı düzenlenişi"ni buyurur (1935/ 1.940:56). Bu nedenle öz-düzenleme, işlevsel rasyonelleşmenin ulaşamadığı konular (fikirler, duygular, boş zaman) üzerinde denetim uygular.

Bununla birlikte, öz-rasyonelleşme, rasyonelleşmenin en yüksek ve en aşırı biçimi değildir. Bu onur, Mannheim'ın *öz-gözetim* dediği şeye aittir. Öz-rasyonelleşme "zihinsel eğitim süreci, içsel güdülerimi dışsal bir amacın altına itme"yi kapsar.

> Öz-gözetim, öncelikle içsel *öz-dönüşümii* amaçlar. İnsan, kendisi hakkında ve eylemleri hakkında, kendisini yoğurmak ya da daha köklü bir biçimde dönüştürmek için düşünüp taşınır.
>
> (Mannheim, 1935/1940:57)

Bu nedenle Mannheim, özsel rasyonelleşmeden başlayıp, işlevsel rasyonelleşme, öz-rasyonelleşme ve sonunda öz-gözetime kadar giden bir hiyerarşi öngörür. Modernliğin erken aşamalarında toplum, işlevsel rasyonelleşmeye dayanmış olabileceği halde daha karmaşık ve hızlı değişen modem toplumlar, insanları daha iyi ve etkili bir şekilde denetleyen ve onların karmaşık yeni durumlara daha hızlıca uyum sağlamalarına olanak veren öz-rasyonelleşmeye, özellikle öz-gözetime gereksinim duyar.

Kendisinin merkezi kavramlarına dönen Mannheim, endüstrileşmenin, zorunlu olarak özsel rasyonelleşmede değil işlevsel rasyonelleşmede artışa yol açtığını ileri sürer. Aslında Mannheim, işlevsel rasyonelleşmenin, insanlara kendi bağımsız yargılarını kullanmaları için giderek daha az yer bırakma yoluyla özsel rasyonelleşmeyi "felce uğratma"ya eğilimli olduğunu iddia ederek daha da ileri gider. Bu fikir, Weber'in rasyonelliğin irrasyonelliğini Mannheim'ın yorumu olarak görünür. Yani, işlevsel rasyonelliğin yayılmasının irrasyonel sonucu, özsel rasyonelliğin azalmasıdır. Mannheim burada örgütün başındakiler ile alt düzeyindekiler arasında ayrım yapar. Tepedekiler,

özsel rasyonelliği sürdürmeye eğilimlidir oysa onların altında bulunanların özsel rasyonelliği, karar alma sorumluluğu tepedekilere verildiği için azalır:

> O, başkalarının yönlendirmesine giderek daha fazla alışır ve yavaş yavaş olaylar hakkında başkalarının ona verdiği yorumlar için kendi yorumundan vazgeçer. Toplumsal yaşamın rasyonelleşmiş mekanizması, krizle çöktüğü zaman birey, onu kendi anlayışıyla onaramaz. Bunun yerine onun kendi güçsüzlüğü, onu, dehşete düşmüş bir çaresizliğe indirger.
>
> (Mannheim, 1935/1940:59)

Rasyonelliğin başka bir irrasyonelliği, endüstrileşme nedeniyle, büyük insan kitlelerinin büyük kentlere yığılmaları gerçeğinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, endüstrileşme, kendisiyle birlikte "kitle toplumu" olarak adlandırılan şeyi yaratır. Bu nedenle, çelişkili bir biçimde, büyük-çaplı endüstri toplumu, işlevsel rasyonellik, öz-rasyonellik ve öz-gözetimde artışlara yol açtıkça aynı zamanda kitle toplumunda bu rasyonel sisteme irrasyonel tehditlerin koşullarını da yaratır:

> O, amorf insan yığınlarının özellikleri olan tüm irrasyonellikleri ve duygusal patlamaları üretir. Endüstriyel toplum olarak o, en hafif irrasyonel karışıklığın geniş kapsamlı etkilerinin olabileceği, toplumsal mekanizmayı geliştirir ve bir kitle toplumu olarak o, çok sayıda irrasyonel dürtü ve öneriyi destekler ve her an toplumsal yaşamın bütün ustalıklı mekanizmazını paramparça etmekle tehdit eden, yüceltilmemiş psişik enerjilerin birikimine yol açar.
>
> (Mannheim, 1935/1940:61)

Mannheim, irrasyonelliğin her zaman sorun olmadığı görüşünü sürdürmesine karşın modem dünyada irrasyonellikler, rasyonel planlama ve denetimin vazgeçilmez olduğu yerlerde ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Mannheim'a göre modem yaşamda irrasyonel olanın temel kaynakları, biçimsel olarak rasyonel olanın kaynaklarıyla *aynıdır.* Başka bir ifadeyle Mannheim, hem rasyonelliğin hem de irrasyonelliğin kökenleriyle ilgili psikolojik değil *sosyolojik* bir kuram önermiştir. O, her ikisinin kaynaklarının, modem toplumun yapısı içinde bulunduğunu düşünür:

> Onlar, toplumsal yapının ikili doğası aracılığıyla bazen bu yönde, bazen öteki yönde sürüklenirler; belirli insanlar, bazen eylemlerini en son ayrıntısına kadar tasarlayan hesaplayıcı yaratıklardır, bazen ise, verili bir zamanda insan vahşiliğinin ve sadizminin en kötü rezilliklerini ortaya koymalarının doğru olduğunu düşünen hiddetli yaratıklardır.
>
> (Mannheim, 1935/1940:66)

Mannheim'ın düşüncesinin başka bir diyalektik yönü vardır. Yani, artan biçimsel rasyonellik, sadece belirli irrasyonelliklerde artışa değil aynı zamanda bu sorunlarla başetmek için *planlamaya*, bölük pörçük planlamadan çok bütün toplum düzeyinde planlamaya gereksinim duyulduğu şeklinde rasyonel bir anlayışın başlamasına neden olur. Toplumun artan irrasyonelliği kadar rasyonelleşmesi planlamayı kaçınılmaz hale getirmiştir ancak sorun şudur: Planlamayı kim yapacak? Dar çıkar gruplarını temsil edenler mi? Yoksa bir bütün olarak toplumun çıkarları zihinlerinde olanlar mı? Açıkça Mannheim, planlamayı sonrakilerin yapmasını tercih eder ve onlar, ya sosyologlardır ya da sadece sosyolojinin sunabileceği tümelci türden bakış açılarına sahiptir.

Modern Dünyada Planlama ve Toplumsal Yeniden İnşa

Mannheim rasyonellik kuramını modem dünyayı, onun başlıca sorunlarının kaynağını ve bu sorunları çözme umudunu betimlemek için kullanmıştır. Mannheim, kendi rasyonellik kuramını ve daha genel olarak kendi bilgi sosyolojisini modem dünyaya *uygulamakla* giderek daha fazla ilgilendi: "Düşüncenin toplumsal olarak koşullandığı ve tarihte farklı dönemlerde değiştiği şeklindeki kuramın içerimleri tümüyle kavranırsa ve çağımıza uygulanırsa öğretici olur" (Mannheim, 1935/1940:366). Özel olarak, Mannheim, kendi bilgi sosyolojisini, "zekice planlanmış bir toplum" üretmek için kullanmak ister (1935/1940:349; Jenkins, 1996). Onun görüşü, planlamanın zorunlu olarak demokrasiye bir tehdit oluşturmadığıdır; demokrasi ve planlama birbiriyle uyumludur. Aslında onun amacı, "denetimin denetimi" biçiminde ifade edilebilir (Mannheim, 1935/1940:326). Başka bir ifadeyle Mannheim, insanlar üzerinde uygulanan denetimin denetlendiği planlı bir toplum geliştirmek ister.

Böylece, modem dünyadaki merkezi sorunlardan birine ulaşırız (Mannheim'a göre) -onun zamanında Naziler gibi totaliter rejimler tarafından uygulanan, insanlar üzerindeki frenlenmemiş denetim. Aslında Mannheim Nazileri ve döneminin diğer totaliter gelişmelerini, erken çalışmasında açıkça ifade edilen artan rasyonellikle ilgili genel kuramın başarısızlığının kanıtı olarak kabul eder:

> Felsefeciler ve sosyologlar bir zamanlar, insan zihninde bulunan rasyonel ve ahlaki ilerlemeye yönelik bir eğilim olduğunu düşündüler. Bunun doğru olmadığını, çağdaş dünyada neyin meydana geldiğini bilen herkes açıkça biliyordu çünkü son onyıllarda, ahlaki ve rasyonel ilerleme açısından ilerlemekten çok geriledik.
>
> (Mannheim, 1935/1940:51)

Nazizmin yükselişi Mannheim'ı dehşete düşürdü ve en azından II. Dünya Savaşı'nın başlamasından önce İngiltere'de bu tür bir totaliter sistemin gelişmesinin nasıl engellenebileceğiyle ilgilendi (Loader ve Kettler, 2002:133-134). Böyle bir oluşumu engellemek için planlama kaçınılmazdı ancak o, diktatörce değil demokratik planlama olmak zorundaydı.

Mannheim, totalitarizm olasılığından kaçınmak istemesine karşın modem dünyada tümüyle bir laissez-faire [bırakınız yapsınlar] sisteminin uygulanabilir bir alternatifi temsil etmediğini de düşündü. Modem, büyük-ölçekli toplumda laissez-faire sistemi, sadece kaosa yol açabilirdi. Aslında Mannheim'ın zamanının diğer başlıca toplumsal sorunu olan ve o dönemde dünyanın çoğunu kasıp kavuran ekonomik bunalımın nedeni en azından kısmen hiç ekonomik planlama olmaması veya çok az olmasıydı -laissez-faire ekonomisinin aşırı boyutlara varmasına olanak tanınmıştı. Böylece Mannheim'a göre "artık, planlama ile laissez-faire arasında değil iyi planlama ile kötü arasında bir seçim vardır" (1935/1940:6). Böylece Mannheim. totalitarizm ve laissez-faire sistemlerine bir alternatif olarak, bir "üçüncü yol" olarak "demokratik planlamaca dayalı bir toplum önerdi. Totalitarizmin önerdiği planlamanın kötü planlama olduğu açıktı. Öyleyse "iyi planlama"yı ne temsil ediyordu?

Mannheim'a göre sağlıklı planlama, "toplumun bütün mekanizmasının ve onun çalışma biçiminin ayrıntılı bir bilgisi temelinde toplumsal düzendeki uyumsuzlukların

kaynaklarına bilinçli bir saldırı anlamına gelir" (1935/1940:114). Böylece planlama, toplumun işleyişinin ayrıntılı bir sosyolojik çözümlemesini gerektirecekti. Bu tür bir çözümleme, toptancı, birbirine bağımlı düşünceyi gerektirir ancak sosyolojiyi de kapsayan çoğu alana, konunun ve yöntcmbiliminin uzmanlaşması gibi şeylerin yansıttığı kısmi düşünce egemendir. Sosyologların, daha bağımsız düşünce biçimi doğrultusunda başı çekmeleri gerekir. Mannheim, şu sonuca varır, "Planlı düşünce, öncelikle, bir toplumsal yapı içinde birbirine bağımlı bağlantıları algılamaya yönelik yeni kapasiteye dayanır" (1935/1940:228).

Toplum, kendi eğilimlerine bırakılamayacağı halde tümüyle denetim altına da alınamaz. Örneğin, o, eleştiriyi bastırmamalıdır: "Eleştirinin tamamen bastırılmasının sadece negatif sonuçları olabilir" (Mannheim, 1935/1940:109). Toplum, kendisini durağan hale getiren -dinamizmini kaybettiği- çok fazla denetim uygulamaktan sakınmak zorundadır. Benzer şekilde planlamanın özgür etkinliğe izin veren bir kurumsal alan oluşturması gerekir. Mannheim'ın belirttiği gibi, "Bu anlamda planlama, özgürlük için planlama demektir" (1935/1940:264). Böylece Mannheinvın irrasyonel olanın "çekicilikleri" (yaratıcılık gibi) üzerine düşüncelerine geçmekteyiz. Mannheim, irrasyonel olan üzerinde rasyonel denetim geliştirmek ister ancak, "ondan kendisine özgü çekiciliğini soymak" istemez (1935/1940:267).

Faşistler, toplum üzerinde denetim kurmayı amaçladılar ancak onlar, bunu, çok fazla beceriksiz bir biçimde yaptılar. Üstelik onlar, toplumun bir parçasının ayarıyla oynadılar ancak bu tür değişimlerin toplumun diğer parçalarını nasıl etkileyeceği hakkında en küçük bir anlayışları yoktu. Böylece Mannheim, toplumun birbirine bağımlı doğası hakkında sosyolojik içgörüye dayalı demokratik planlamanın, faşistçe planlama üzerinde birçok avantajının olacağını düşünür. Mannheim'ın ifadeleriyle, demokratik planlama, "toplumsal klavyenin daha ince bir ustalığı"nı sergileyecekti (1935/1940: 267). Bu, toplumsal yaşamı planlamanın çok daha ustaca bir aracı olacaktı. Mannheim, planlama ve demokrasinin birbiriyle uyumlu olduğuna inanmasına karşın o, planlı bir toplumda bazı özgürlüklerden vazgeçmek zorunda olacağımızı kabul eder. Bununla birlikte "adaletsiz veya kötü örgütlenmiş bir toplumda istediğimiz gibi davranabilmek, kendi seçtiğimiz sağlıklı bir toplumda planlamanın istemlerini kabul etmekten daha büyük kölelik olarak görünür" (Mannheim, 1935/1940:377).

Çeşitli toplumsal değişimler, planlamayı, irrasyonel patlamalara karşı daha savunmasız hale getirir. Bu tür bir değişim, başka şeylerin yanında, daha önce pasif olan grupları hareketlendiren, toplum ve kültürün artan demokratikleşmesidir. Demokratikleşme, sadece, toplumun daha geniş bir alanında irrasyonelleşmeye yol açmamıştır aynı zamanda ani ve beklenmedik toplumsal karışıklıkları beraberinde getirmiştir. Örneğin Mannheim, demokratikleşmenin "anlık duygusal itkilerin kısıtlanmadan ifade edilmesini" ve "ulusal kendini kabul ettirme ve saldırganlık"ı beraberinde getirdiğini ileri sürer (1956/1971:273). İlgili başka bir toplumsal değişim, bireysel eylemlerin birbiri içine geçmesinin artışıdır.

Sonuç, toplumun sınırlı kesimlerinde başlayan irrasyonelliklerin hızlıca toplumun her tarafına yansımasıdır. Sonuçta, Mannheim'ın döneminin toplumunun ciddi durumuyla ve nereye doğru gittiğiyle daha fazla ilgilendi. Diğer taraftan o, Nazizmin yükselişinden ve bunalımdan kaygı duydu -"bugün hepimizin tecrübe ettiğimizi depremler" (Mannheim, 1935/1940:79). Diğer taraftan o, "kültürün dağılması"nın artma-

sından kaygı duydu (Mannheim, 1935/1940:79).

Daha sonra Mannheim (1943,1950:305) kendi döneminin krizinin, en azından kısmen modem dünyadaki çok çeştili değer sistemlerinin çatışmasından kaynaklandığını daha açık savunmaya başladı. Açık ve geniş bir şekilde paylaşılan bir değerler dizisi olmadan toplum, tinsel bir krizin sıkıntısını çekmekteydi ve onun üstesinden gelmek için tinsel bir yenilenmeye gereksinimi vardı. Gerth ve Bramstedt'e göre "Mannheim, otoriter ve batıl inanç karışımlarından özgürleşmiş dine, tüm insan etkinliklerinin nihai bütünleştirilmesi görevini uygun görür" (1950:xiv). O, krizin çözülmesinde Hıristiyan tinselliğinin oynayabileceği rolü keşfeder. Tarihsel olarak Katolik Kilisesi, bireyselliğe olanak tanıyan bir planlama tipi aracılığıyla bu tür bir krizin üstesinden gelmenin en iyi örneğini sağlamıştır. Mannheim, Comtc gibi, toplumun Katolik Kilisesi çizgisinde düzenlenmesi gerektiğini benimsemiyordu. Ancak o, dönemin krizinin üstesinden gelmede insanların kilisenin başarılarından ve yanlışlarından ders alabileceklerini savunuyordu.

Mannheim, toplumun bir bütün olarak yeniden yapılandırılması ve denetlenmesi için görkemli bir plan oluşturmadı. Aksine, onun planlama üzerine düşünceleri daha mütevazı ve sınırlıdır. Mannheim, tüm bu planlamadan ortaya çıkacak, toplumun bütünüyle ayrıntılı bir taslağını da önermedi. Onun ifade ettiği gibi o, "yönetici için ayrıntılı bir program" önermiyordu, aksine, onun amacı, "inşa etmek istediği toplum türünün genel vizyonunu ortaya koymak"tı (Mannheim, 1950:xvii). En genel düzeyde, "gerçek planlama, kurumlar, eğitim, değerlendirmeler ve psikolojinin eşgüdümünü içerir" (Mannheim, 1950:xviii). Bir derece daha spesifik olanı, Mannheim'ın (1950:29) şunları içermesi gereken özel bir planlama türünü betimlemesidir:

1. "demokratik denetime tabi olan *özgürlük için planlama yapmak"*
2. "ya girişimcilerin ya da işçilerin demeklerinin grup tekellerini destekleyecek şekilde *kısıtlayıcı planlama değil* 'bolluk için *planlama yapmak*', yani kaynakların tam çalıştırılması ve tam kullanımı"
3. "imtiyazdan çok sahici eşitlik temelinde ödüllerin ve statülerin farklılaşmasını içeren, mutlak eşitlikten çok *toplumsal adalet için planlama yapmak"*
4. *sınıfsız toplum için değil* zenginliğin ve yoksulluğun aşırılıklarını ortadan kaldıran bir toplum için *planlama yapmak"*
5. "*kültürel standartlar için* onlan 'aynı düzeye indirmeden' *planlama yapmak* - gelenekte değerli olanı saf dışı bırakmadan ilerleme sağlayan planlı bir dönüşüm"
6. "sadece, kolektif ölçütler tarafından belirlenen kurumsal ve ahlaki kötüleşme durumlarında müdahale eden, toplumsal denetim araçlarının eşgüdümü yoluyla bir *kitle toplumunun tehlikelerini dengeleyen planlama yapmak"*
7. "iktidarın merkezileşmesi ile dağılması arasında *denge için plan yapma"*
8. *'''kişiliğin gelişmesini cesaretlendirmek için* bir toplumun yavaş yavaş dönüşümü için *planlama yapmak"*
9. "*kısaca sıkı disiplin altına almak değil planlama yapmak"*

Mannheim, kültürel krizle başa çıkmanın bir biçimi olarak eğitime büyük önem verdi. Bununla birlikte onun döneminin eğitimi, genel olarak entelektüel yaşama bela olan uzmanlaşma ve bölümlenmenin sıkıntısını çekti. Bu nedenle Mannheim (1944/1971), genel olarak bilgi konusunda olduğu gibi, bütünleştirilmiş eğitimi

savundu. Bir kere, o, eğitim ile yaşamın geri kalanının birbirinden ayrılmasının sonunu görmek istedi. Yine, o, eğitimsel konuların aşırı uzmanlaşmasına son vermek istedi. Ayrıca Mannheim, eğitimin çocuklukla sınırlandırılmaması gerektiğini yaşam boyu devam etmesi gerektiğini düşündü.

Mannheim, dar uzmanlaşmanın üstesinden gelmek için gereksinim duyulan kapsayıcı bakış açısını sadece sosyoloji sağladığı için hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin sosyoloji hakkında bilgili olmaları gerektiğini düşündü (Mannheim ve Stewart, 1962). Mannheim, öğretmenlerin verimli olmak için öğrencilerin içinden geldikleri ve uğruna hazırlandıkları toplumsal dünyayı bilmeleri gerektiğini ileri sürdü. Öğrencileri daha iyi hazırlamak için okulların ve üniversitelerin, "sosyolojiyi, temel bilim olarak tanıtmalarf'nı istedi (Mannheim, 1953:208). Hem öğrenciler hem de öğretmenler için temel bir sorun, "toplumsal farkmdalık"ın eksikliğiydi, bu, demokrasi sürdürülecekse gerekli olan bir farkındalıktı. Bu "Toplumsal konularla ilgili farkındalığın eksikliği... kapsayıcı bir sosyolojik yönelimin eksikliğinden başka bir şey değildir" (Mannheim, 1944/1971:374).

Bütünleştirici bir eğitim sistemi, Mannheim'ın "demokratik davranışın örneği" olarak gördüğü daha bütünleştirici davranışa yol açacaktı (1950:200). Bütünleştirici davranış, bir kimsenin görüşlerini başkaları üzerinde dayatma isteksizliğini ancak başkalarının görüşlerini özümseme hoşgörüsü ve istekliliğini içerir. Bütünleştirici davranış, ortak bir yaşam biçimi içinde değişim, uzlaşma ve işbirliğine açık olmayı içerir. Başka ifadelerle bu, Mannheim'ın görmek istediği demokratik toplum türünün bir önkoşuluydu.

Mannheim'ın Eseriyle İlgili Eleştirel Bir İnceleme

Mannheim'm ünü, bugüne kadar geçerli olmayı sürdüren sosyolojinin bir alt alanını onun keşfettiğinin kabul edilmesi gerçeğine dayanır. Bununla birlikte onun bu başlık altında yaptığı çalışmalardan çoğu ağır saldırılara maruz kalmıştır (Meja ve Stehr, 1990). Göreceğimiz gibi bu eleştirilerde değerli olan çok şey bulunduğu halde aynı zamanda eleştiriler çoğunlukla çok sert olmuştur ve Mannheim'ın daha spesifik katkılarından bazılarını gözardı etmiştir. Örneğin, Mannheim'ın rasyonellik kuramı, Simmel ve VVeber'in eserlerinden türetildiği halde birçok biçimde Simmel'in ve Weberinkilerden daha açıktır ve onun kendi döneminin sorunlarını -irrasyoneli iki er- teşhisiyle daha açık bir şekilde ilişkilidir. Bununla birlikte, Mannheim'm yaklaşımıyla ilgili burada ele alınması gereken birtakım önemli eleştiriler vardır.

Merton (1941/1957), Mannheim'ın eserinin iki etkileyici eleştirisiyle birlikte konunun özüne iner. Birincisi şudur, Mannheim, *bilgi* sosyolojisini oluşturmak ve meşrulaştırmak için tasarlanan eserlerde bilgiden ne kastettiğiyle ilgili kesin bir tanımı asla yapmadı. Merton'ın belirttiği gibi "Bilgi, bazen, her türden iddiayı ve folklora özgü düsturlardan sıkı pozitif bilime kadar her düşünce biçimini kapsayacak kadar geniş görülür" (1941/1957:497). Mannheim'ın eserinde bilgi olarak ele alman şeyler arasında şunlar bulunur; "etik kanılar, epistemolojik öncüller, maddi öngörüler, sentetik yargılar, siyasal inançlar, düşünce kategorileri, eskatolojik doktrinler, ahlaki normlar, ontolojik varsayımlar ve ampirik gerçeklik hakkında gözlemler" (Merton, 1941/1957:497).

Aynı biçimde Mannheim ilgi alanım betimlemek için bazen başka terimler kullanır. Örneğin o, "eylemin bağlamı içinde zihinsel işlevlerin araştırılması" olarak tanımlanan "zihin sosyolojisi" hakkında yazar (Mannheim, 1953). Zihin ve bilgi, birbiriyle pek bağlantılı değildir. Zihni, mikro bir anlamda bir birey eyleyene ait olarak veya makro bir anlamda kolektif zihin olarak kavrayabiliriz. Her iki durumda zihin, bir süreçtir ve bu sürecin sonuçlarından biri, bilginin yaratımıdır. Mannheim'm bazen de düşünce sosyolojisiyle ve biliş sosyolojisiyle ilgili olarak bunlar sanki bilgi (ve zihin) sosyolojisiyle bağlantılıymış gibi yazması konuyu daha karmaşık hale getirir.

Bilgi konusunda açık olmayan Mannheim, bilgi ile toplum arasındaki *ilişki* konusunda da belirsizdir. Merton'a göre Mannheim, "toplumsal yapı ile bilgi arasındaki ilişki *tipi veya biçimini* belirginleştiremediği" için suçludur" (1941/ 1957:498). Merton, Mannheim'm bu ilişki hakkındaki eserini inceler ve onda şu argümanları bulur; bilginin endüstri toplumuyla veya çağla *uyum içinde* olduğu, toplumsal yapıların ideolojik hataların *nedensel belirleyicileri* oldukları, fikirlerin verili bir toplumsal çevreye *bağlı oldukları,* fikirlerin bu tür bir çevrede *geliştikleri*, fikirlerin toplumsal değişmeyle *uyum içinde* değiştiklerini, fikirlerdeki değişimlerin yapısal gerçekliklerle *yakından ilişkili* oldukları, fikirlerin toplumsal güçlerle *birlikte* değiştiği ve benzeri. Buradaki temel nokta, Mannheim'm eserinde bilgi ve toplum arasında çok çeşitli ilişkilerin olduğudur. O, birini diğerlerinden belirgin bir şekilde ayırmaz, ne de tüm bu farklı ilişkilerin, tek bir geniş başlık altında nasıl birleştirilebildiğini gösterir.

Bilginin ne olduğuyla ilgili muğlaklığı ve bilgi ile toplum arasındaki ilişkiyle ilgili belirsizliği nedeniyle Mannheim'm bilgi sosyolojisi, beklendiği gibi, açık çukurlarla doludur. Bu çukurlar dikkate alındığında bir kimse, onun bilgi sosyolojisinin niçin rağbet gördüğünü, niçin kalıcı gücü olduğunu ve Mannheim'm bu alanın tarihinde niçin böyle baskın bir yerinin olduğuna şaşırır. Yanıtın bir kısmı muhtemelen Thomas Kuhn'un (1962,1970) paradigma kavramında bulunur. Kuhn'a göre başarılı yeni bir paradigmanın, *hem* dünyaya yeni bir bakış biçimini önermesi *hem de* sonradan paradigmayla çalışmanın cazibesine kapılanlar tarafından yanıtlanmak üzere birçok soruyu açık bırakması gerekir. Mannheim'm bilgi sosyolojisi, en azından paradigma teriminin bu anlamlarına tam olarak uyar. O, toplumsal dünyanın bir kısmına (bilgiye) yeni bir çekici bakış biçimi önermiş ve Mannheim'm ayak izlerini takip edecek olanlara birçok sorunu kesinlikle açık bırakmıştır.

Merton, Mannheim'm eseri hakkında çoğu çözümleyicinin ortaya koyduğu başka bir eleştiriden söz eder. Bu eleştiri, çeşitli çabalara karşın Mannheim'm asla çözmediği görececilik sorunuydu (Goldman, 1994). Mannheim'm yaklaşımının bir sonucu, Mannheim'ın kendi görüşlerini içeren herhangi bir şeye tam olarak inanmanın olanaksızlığıdır çünkü tüm fikirler, toplumdaki doğası gereği sınırlı olan konumlardan ortaya çıkar.

Mannheim'm sonraki, daha siyasal eserlerini eleştirmek daha da kolaydır. Mannheim, Macaristan ve Almanya'daki erken yazılarını olduğu gibi bu eserlerini, akademide bulunan diğerleri için değil daha genel bir izleyici kitlesi için yazıyordu. Bunun sonucu, iki eser bütünü arasında dikkate değer bir süreksizliğin olmasıdır/' Önceki eserlerin çoğu, ağırdır bazen de anlaşılmaz oysa sonraki eserlerini okumak daha kolay-

[11] Longhurst, buna katılmaz: *"ideoloji* ve *Ütopya,* Mannheim'm bilgi sosyolojisini geliştirmesinin yüksek bir düzeyini temsil eder ve bundan sonra o, sosyoloji ve toplumun daha genel sorunlarıyla, bu sorunlar kuşkusuz her zaman bilgi sosyolojisi içinde bulunmasına karşın, giderek daha fazla ilgilenir" (1988:16). *Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum* (Mannheim. 1935/1940) ile ilgili olarak Longhurst şunu söyler, "Bir bilgi sosyolojisinin temel ilkeleri verili kabul edilir."

dır. Sorun, onu okuyanda pek sağlam olmadığı kanısını bırakmasıdır. Sonraki eserler, görece daha az sosyoloji içerir ve onlardaki sosyoloji de görece daha az çarpıcı anlayış barındırır.

Ayrıca, sonraki eserlerin sorunu, güncel olmalarıdır. Sosyologlar özellikle sosyoloji kuramcıları genellikle günün ilgileriyle alakasız çalışmalar yapmakla eleştirildikleri için bu, ilginç bir sorun gibidir. (Aslında Mannheim'm erken eserlerinin çoğu bu özelliğe sahiptir) Mannheim, sonraki eserlerinde kendi döneminin sorunlarıyla mücadele ediyordu ve bu sorunlara güncel cevaplar öneriyordu. Bu nedenle örneğin Mannheim, faşizmin, özellikle Nazizmin yarattığı tehditle mücadele ediyordu. Genel olarak faşizm, özel olarak Nazizm, 1930'ların sonunda ve 1940'ların başında İngiltere için bir sorun olduğu halde bu süre içinde çok az korku uyandırdı. Daha genel olarak Mannheim, çoğunlukla, topluma yönelik dehşet verici tehditlerin betimlemesini yaptı, bunlar, betimlemesini yaptığı türden çarpıcı bir cevap verilmediği sürece toplumu imha edecek tehditlerdi. Bununla birlikte bugünün görüş açısından Mannheim'm betimlediği tehditler, onun öngördüğü tehlikeye yaklaşmadı. Üstelik toplum, onun önerilerini uygulamadı ve bundan dolayı sıkıntı çekmiş gibi de görünmez. Bugünün görüş açısından okunduğunda Mannheim'ın korkularının abartılı ve reformlarının Polyannacı olduğu görülür. Mannheim'ın eserleri ile Comte'unkiler arasında ilginç koşutluklar vardır.

Her iki örnekte de erken eserler, ciddi ve araştırmaya dayalıdır ve onların sosyolojiye katkılarını oluşturur. Buna ek olarak her iki insan da yaşamlarının sonraki kısmında, bugünün görüş açısından incelendiğinde talihsiz görünen daha pratik ve siyasal yazılara yöneldi. Aslında Mannheim, "toplum bilimlerinin temel disiplini olarak sosyoloji" tanımlamasını yaparak sosyolojiyi Comte'un "bilimlerin kraliçesi" vizyonuna yükseltmeye yaklaştı (1953:203). Daha özel olarak "ayrık toplum bilimlerinin ürünü olan tüm bu olguların kapsayıcı bir sentezini yapma yeteneği olan yalnızca yapısal sosyolojidir" (Mannheim, 1953:208). Ayrıca hem Comte hem de Mannheim, kariyerlerinin son kısmında dinsel bir yönelim türüne girdiler ancak Comte'tan farklı olarak Mannheim, kendisini asla yeni bir dinin "papa"sı olarak düşünmedi. Daha özel olarak her ikisi de Katolikliğin yeni dünya için bir model sunduğunu düşünmeye başladı.

Mannheim'ın fikirleriyle ilgili olarak sıkıntılı bir seçkincilik ve muhafazakârlık vardır. O, kitleleri çok az önemsedi ve onları modem topluma potansiyel tehdit olarak gördü. O, toplumun işleyişini sürdürmesinde seçkinlere gereksinim duyulduğunu düşündü. Örneğin o, "demokrasinin ayırt edici özelliğinin, seçkin tabakanın olmayışı değil aksine seçkinlerin seçiminin yeni bir biçimi ve seçkinlerin kendi kendilerini yeniden yorumlayışları olduğunu" ileri sürdü (Mannheim, 1956/1971:300). Daha sonra o, topluma yönelik tasarımlar geliştirmek için seçkin planlamacılara gereksinim olduğunu düşündü böylece toplum, beliren felaketlerden kaçınabilirdi. Bununla birlikte, tüm bunlar, seçkinlere ve planlamacılara güven duymayı gerektirir. Toplum onları nasıl denetleyecektir? Onları, Mannheim'ın çok korktuğu ve iğrendiği faşist rejim türünü oluşturmaktan ne engelleyecektir?

Bu bölümü başladığımız nokta Mannheim'ın Weber ve Marx geleneğinde bir büyük kuramcı olmadığı- üzerine bazı düşüncelerle bitirebiliriz. Yani Mannheim'ın katkıları, büyük ölçüde bilgi sosyolojisiyle sınırlı olmuştur ve toplumun bir büyük kuramını kapsamamıştır. Bu görüş büyük ölçüde doğru olduğu halde bilgi sosyolojisi-

nin sadece bilgiden daha fazlası olduğu, tüm sosyokültürel fenomenler için geçerli olduğu ileri sürülebilir. Yani tüm kültürel ürünler, Mannheim'ın bilgiyi çözümlemesiyle aynı biçimde çözümlenebilir ve çözümlenmek zorundadır. Aslında Mannheim kültür sosyolojisini, "'kültürel oluşumların toplumsal yaşamın içinde gömülü olmasının bilimi" olarak tanımlar (1982:55). Başka bir ifadeyle Simonds'un belirttiği gibi "insanlarla ilgili bilimlerin kendileri, hermenutiğe dayalıdır" (1978:136). Gerçek şudur, bugünlerde sosyoloji kuramının birçok alanında hermenutik yaklaşımın bazı türlerinin, pozitivizmin ilham verdiği bir yaklaşım tercih edilebilir olduğu şeklindeki fikre artan bir destek vardır. Bu anlamda Mannheim, sosyolojide hermenutik yaklaşımın bir öncüsü olarak görülebilir. Daha özel olarak onun bilgi hakkındaki eseri, kültürel fenomelerin tüm donanımı hakkındaki benzer çalışmalar için bir örnek olarak görülebilir.

Başka bir anlamda Mannheim'ın, "büyük" olmasa bile daha genel bir kuramının olduğu ileri sürülebilir-yani, onun, bugünün terimleriyle mikro-makro veya faillik-yapı bütünleşmesi olarak adlandırılan, birey ile toplum arasındaki ilişkinin bir kuramını geliştirme çabası. Örneğin Mannheim, "tatmini amaçlayan bizim öncelikli dürtülerimiz ile" bu dürtüleri yeniden yapan ve yeniden biçimlendiren "zaten yerleşik olan ilişkilerin ağı" veya toplumsal kurumlar "arasındaki durmayan etkileşim"e ilgi duydu (1953:240).

Daha genel olarak Mannheim, diğer toplum bilimlerinden olduğu kadar psikoloji ve sosyoloji disiplininden anlayışların sentezini yapan sentetik bir kuram olan "sosyolojik bir psikoloji" geliştirmeyi amaçladı. Her iki disiplin, aynı malzemeyi inceler ancak sosyolog, toplumsal bağlama referansta bulunarak tutumları ve davranışları inceler oysa psikolog, birey üzerinde yoğunlaşmaya eğilimlidir. Gerek duyulan, bu iki disiplinin sağladığı anlayışları kaynaştıran ve süreç içinde Mannheim'ın çok değer verdiği bütünleştirici türden bir bakış açısı sağlayan sosyolojik psikolojidir. Çeşitli kuramların sentezini yapma çabası, Mannheim'ın sosyolojik psikoloji hakkındaki fikirleri içinde açıkça öngördüğü, modem sosyoloji kuramının başka bir özelliğidir.

Bu nedenle Mannheim'ın eserlerinin kesinlikle zayıflıkları vardır, onun eseri, bilgi sosyolojisinin gelişimine yol açtı ve o, kendi içinde sosyoloji kuramındaki en son gelişmelerle çok uyumlu olan bütünleştirici ve sentetik türden kuram barındırmış olması olasıdır. Birçokları, Mannheim'm bilgi sosyolojisi hakkındaki fikirlerini izlemiş olmalarına karşın en azından yakın zamanlara kadar çok az kimse, onun daha geniş kuramsal bakış açısının doğasında bulunan olasılıkları keşfetmiştir.

Özet

Kari Mannheim'ın kuramsal eseri, bu kitapta ele alınan öteki kuramcıların çoğunun geniş kapsamlılığına sahip değildir. Bununla birlikte onun eseri, çağdaş sosyolojideki önemli bir alanın -bilgi sosyolojisi veya "bilginin varoluşsal bclirlenimi"nin araştırılması- oluşmasına ve gelişimine yol açtı.

Mannheim, bilgi sosyolojisini oluştururken birtakım kaynaklardan yararlandı -en önemlisi Kari Marx'ın ideolojiler hakkında fikirleri. Bununla birlikte Marx'tan farklı olarak Mannheim, ideolojilerin, bilinçli çarpıtmalar olduğunu veya toplumsal sınıflardan ortaya çıktığını düşünmedi. Mannheim, ideolojilerin, toplumsal sınıflardan ortaya çıkabilecekleri gibi kuşaklardan (ve öteki toplumsal kaynaklardan) ortaya çıkabileceğini göstermiştir.

Mannheim, bilgiye sosyolojik bir bakış açısından yaklaşarak bilgi üzerinde odaklandı. O, özellikle tarihsel yöntemleri kullanarak bilgiyi ampirik olarak araştırmakla ilgilendi. Mannheim, ampirik araştırmayla ilgilendiği halde pozitivizmin aşırılıklarını reddetti. O, diğer şeylerin yanında pozitivizmin, fikirlerin araştırılmasına çok uygun olduğunu düşünmedi. Mannheim. fenomenolojiyi, maddi gerçekliği gözardı ettiği için ve tarihdışı doğruluklar aradığı için eleştirmesine karşın fenomenolojik yaklaşımın çoğunu kabul etti.

Mannheim, tüm fikirlerin eşit göründüğü ve inanılacak hiçbir şeyin görünmediği bir dönem olarak kendi döneminde bir krizin -görececilik- olduğunu düşünür. Bununla birlikte o, bilgi sosyolojisinin, bu ortamdan ortaya çıktığını ve görececilikle bağlantılı sorunlara çözümler önerdiğini düşünür. Görececilikle bağlantılı yargılarda bulunmak için mutlak standartların olmamasına karşın Mannheim, bilgi sosyolojisinin ayırt edici özelliğinin, ilişkicilik olduğunu ya da spesifik fikirler, daha büyük fikir sistemleri ve toplumsal sistem arasında bir ilişkinin olduğu şeklindeki fikir olduğunu düşünür. Bu fikir, dışsal bir standardın olmadığı görüşüne yol açtığı halde bir kimsenin doğru ve yanlış hakkında yargıda bulunmasına olanak tanıyan verili bir bağlama özgü standartlar vardır. Mannheim'ın düşüncesinde kilit bir rol oynayan entelijensiya, spesifik, sınırlı bir görüş açısının üzerine çıkabilme yeteneği olduğu için bu tür yargılarda bulunmaya en yetkin gruptur.

Mannheim, bilgi sosyolojisinde genel olarak spesifik fikrilerle değil *Weltanschauung* -bir çağın veya grubun fikirlerinin sistematik toplamı- ile ilgilendi. Bu bölümün çoğu, *Weltanschauung*'un üç örneği -ideoloji, ütopya ve muhafazakârlık üzerinde odaklanmaktadır. Bir ideoloji, şimdiyi, geçmiş açısından anlamaya çabalama yoluyla gizler, oysa bir ütopya, şimdiyi aşmak için çaba gösteren bir fikir sistemidir ve geleceğe yönelir. Mannheim, bu iki fikir sistemi arasındaki temel çıkar çatışmasını vurgular. İdeoloji ve Ütopya, daha genel olarak yaklaşılır ancak muhafazakârlık, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki gelişimi açısından ele alınır. Fikirlerin karşı karşıya gelmesi, Mannheim'ın muhafazakârlık hakkındaki düşüncesi açısından, ideoloji ve ütopya arasındaki ilişki açısından olduğu kadar önemlidir.

Mannheim, rasyonellik fikriyle ilgili olarak birtakım önemli anlayışlar önerdi. En önemlisi, onun özsel ve işlevsel rasyonellik ve irrasyonellik arasındaki ayrımıdır. O, işlevsel rasyonelleşmedeki artışa ve onun öz-rasyonelleşme ve nihai olarak öz-denetim biçimindeki uzantılarına büyük önem verir. İşlevsel rasyonellikteki artışın ana irrasyonelliği, özsel rasyonelliği felç etme eğilimidir. Ayrıca Mannheim, kitle toplumuyla bağlantılı olan irrasyoneİliklerden kaygı duyar.

Mannheim, kariyerinin son kısmında, kendi döneminin başlıca olaylarının özellikle Bunalım, faşizmin yükselişi ve II. Dünya Savaşı'nm ışığında toplumsal planlama ve toplumun yeniden inşasına yöneldi. Sorun, toplumun planlanmasıydı böylece süreç içinde birey özgürlüğünü tehdit etmeden toplumun en kötü sorunları düzeltilecekti.

B Ö L Ü M **14**

George Herbert Mead

Bölümün Ana Hatları

Entelektüel Kökler

Toplumsalın Önceliği

Edim

Zihinsel Süreçler ve Zihin

Benlik

Toplum

Diyalektik Düşünce

Bu bölüm boyunca göreceğimiz gibi, George Herbert Mead'in sosyal-psikolojik kuramlarını çeşitli entelektüel kaynaklar şekillendirdi (Joas, 1985; 2001) ancak psikolojik davranışçılığın etkisi çok önemliydi.[1]

Entelektüel Kökler

Davranışçılık

Mead, *davranışçılığı*, en geniş anlamıyla "basitçe, bireyin *tutumunun* bakış açısından onun deneyiminin araştırılmasına bir yaklaşım" olarak tanımladı (1934/1962:2; italikler eklendi). (*Tutum*, burada davranış yerine geçen başka bir kelime olarak kullanılmaktadır.) Mead'in, davranışçılığa yönelik bu yaklaşımla bir sorunu yoktu ancak, o, davranışçılığın, Mead'in döneminin önde gelen davranışçısı olan John B. Watson tarafından tanımlanma ve uygulanma biçiminden rahatsızdı (Buckley, 1989).

Watson ve çoğu başkalarının çalıştıkları ve daha sonra insanlara uyguladıkları biçimiyle Mead'in döneminin bu davranışçılığı, çok işe yaradığı bir alan olan psikolojiden ithal edilmişti. Psikolojide şu öncüle dayanıyordu, özel, içebakış yoluyla hayvanların zihinsel deneyimlerini (onların varolduğunu varsayarak) anlamak olanaksızdır ve bu nedenle yapılabilecek ve yapılması gereken şey, hayvan davranışı üzerinde odaklanmaktır. Watson, davranışçılığı, hayvanlar ile insanlar arasında açık zihinsel farklılıklar olduğu gerçeğiyle bağdaştırmaktan çok hayvan davranışı ilkelerini insanlara uyguladı. Watson'a göre, insanlar, "organik makinelerden biraz fazlasıdır (Buck-

[1] Bu görüşün bir eleştiriş için bkz. Natanson (1973b).

ley, 1989:x). İnsanlarla ilgili bu görüş ve insanlar ile hayvanlar arasındaki analoji dikkate alındığında Watson, insan bilincini içebakış veya herhangi bir başka yöntemle araştırmayı reddetti. Mead'in renkli bir biçimde söylediği gibi, "John B. Watson'ın tutumu. *Alice Harikalar Diyarında*'daki Kraliçe'nin tutumudur -'Kafalarını uçurun!"' (1934/1962:2-3).

Mead'e göre Watson, içsel deneyim, bilinç ve zihinsel imgeleme yönelik bir ilgi göstermeden davranışı (tutum), bireysel deneyimi açıklamak için kullanmayı amaçlar. Bunun tersine Mead, içsel deneyimin bile davranışçının bakış açısı dar olarak kavranmadığı sürece, bu bakış açısından araştırılabileceğine inanır. Bu nedenle, Mead, bir davranışçıdır, gerçi o "toplumsal" bir davranışçı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, bu görünüşteki küçük ek, çok büyük kuramsal farklılığa yol açar. Önemli bölümü Mead'in kuramından ortaya çıkan sembolik-etkileşimci kuram, davranışçı kuramlardan (erken alışveriş kuramı gibi) çok farklıdır ve aslında farklı sosyoloji paradigmaları içinde varolurlar (Ritzer, 1975a).[2]

Mead, zihnin içinde süregiden şeyi, toplumsal davranışçılığın parçası yapmak istemesine karşın Watson'ın karşı çıktığı gibi, zihinsel süreçlerin araştırılmasında içebakışın kullanılmasına karşıydı. Mead, zihni içebakışsal olarak değil davranışsal olarak araştırmak ister:

> Davranışçının *içebakışa* karşı çıkışı haklıdır. İçebakış, psikolojik araştırmanın bakış açısından *yararlı* bir girişim *değildir....* Davranışçının meşgul olduğu şey ve bizim ilgili olduğumuz şey, gerçek tepkinin kendisidir ve içebakışın içeriğini, tatmin edici bir cevaba çevirebildiğimiz kadarıyla herhangi bir psikolojik doktrine sahip olabiliriz.
> (Mead, 1934/1962:105; italikler eklendi)

Mead, zihni içebakışsal olarak araştırmak yerine *edim* veya başka insanlar katıldığında *toplumsal edim* üzerinde odaklanır. Edimler, davranışçıların uyaran ve tepki nosyonları açısından tanımlanır. Yani, bazı dışsal nedenler, kişinin bir edimle tepki vermesine neden olur. Mead burada şu görüşü ekler; "edimin bir kısmı organizma içinde bulunur ve sadece sonradan ifade bulur; Watson'ın es geçtiğini düşündüğüm, davranışın bu yönüdür" (1934/1962:6). Mead, bireyin içsel deneyimini gözardı etmez çünkü bu içsel deneyim, edimin *parçası*, aslında hayati bir parçasıdır (edim hakkında kısaca çok daha fazlasını söyleyeceğiz). Mead. "zihnin veya bilincin bu şekilde varlığının bu veya şu açıdan kabul edilmesi gerekir" şeklideki iddiayı bu anlamda ileri sürer (1934/1962:10). Mead, zihnin sadece davranışlara indirgenemeyeceğinin farkındadır ancak o, onun varlığını inkâr etmeden onu, davranışsal terimlerle açıklamanın mümkün olduğunun farkındadır.

Mead, zihni idealist terimlerle değil *işlevsel* terimlerle tanımlar. Yani, zihin, bazı aşkın, öznel fenomenler açısından değil ne yaptığı, edimde oynadığı rol açısından görülür. Zihin, merkezi sinir sisteminin bir parçası, kilit bir parçasıdır ve Mead edim, özellikle toplumsal edim çözümlemesini, merkezi sinir sitemi içinde ortaya çıkan şeyi kapsayacak şekilde genişletmeye çabalar: "Vurguladığım şey şudur, bir kimsenin merkezi sinir sisteminde bulduğu biçimler, eylem biçimleridir -düşünme biçimleri değil" (1934/1962:26). Üstelik merkezi sinir sisteminde süregiden şey, gerçekten de edimden ayrılabilir değildir; o, edimin tamamlayıcı bir parçasıdır. Bu nedenle Mead,

[2] Bununla birlikte, bu farklılığın. Mead'in kuramlarının kendilerinden daha fazla Mead'in eserinin, onun izleyicileri, özellikle Herbert Blumer tarafından yorumlanma biçimiyle ilgisi vardır (ayrıca bkz. McPhail ve Rexroat. 1979).

zihni, öznel terimlerle değil nesnel sürecin bir parçası olarak düşünmek ister.

Pragmatizm

Pragmatizm, Mead'in düşüncesinin başka bir önemli entelektüel girdisiydi; aslında Mead, pragmatik felsefenin gelişimindeki önemli figürlerden biriydi (diğerleri, John Dewey ve Charles Pierce idi) (Halton, 2005; Levvis ve Smith, 1980; Wiley, 2006). Mead (1938/1972), pragmatizmi, "doğal olarak Amerika'da ortaya çıkan bir gelişme" olarak gördü. Pragmatizm, Amerikan toplumunda bilimin ve bilimsel yöntemin zaferini ve bunların, toplumsal dünyanın araştırılmasını kapsayacak şekilde genişlemesini yansıttı (Baldvvin, 1986). Pragmatizm, derin düşünceye dalmak ve öteki dünyaya yönelmek yerine bu dünyada, ampirik gerçeklik üzerinde bir odaklanma benimsedi. Pragmatistler, bilimsel verilerin, felsefi dogmaya ve tüm diğer bilim tiplerine üstünlüğüne inanırlar. John Baldwin'in özetlediği gibi, "Bilim, deneme yanılmaya dayalı öğrenme, içebakış, a priori mantık, dinsel dogma, idealizm, spekülatif felsefe ve tüm diğer ampirik bilgi kaynaklarından üstündür" (1986:16). Bilim, sadece bilgi edinmek için değil aynı zamanda toplumsal sorunları çözümleme ve çözüme kavuşturma açısından en iyi araç olarak görülür. Genel olarak fikirler olduğu kadar bilimsel kuramlar, bilimsel prosedürlerin tüm dizisi kullanılarak test edilmelidir. Varlığını sürdüren fikirler, yararlı olan ve sorunları çözen bilgi üretmesi muhtemel olanlardır. Pragmatistler, mutlak doğruluklar fikrini reddederler. Aksine, onlar, bilimsel yöntemi izleyerek fikirlerin, geçici olduklarını ve gelecekteki araştırmalar ışığında değişime uğrayacaklarını düşünürler.

Ayrıca pragmatizm, Mead'in sosyolojik kuramıyla daha doğrudan ilişkisi olan bir dizi fikri kapsar (Charon, 2000). Birincisi, pragmatistlere göre asıl gerçeklik "dışarıda" gerçek dünyada varolmaz; o, "dünyada ve dünyaya yönelik eyleme geçtiğimizde etkin bir şekilde yaratılır" (Hevvitt, 1984:8; ayrıca bkz. Shalin, 1986). İkincisi, insanlar, dünya hakkındaki bilgilerini, onlar için yararlılığı kanıtlanmış olan şeylere dayandırır ve bu tür bilgileri hatırlar. Onların artık "işe yaramayan" şeyleri değiştirmeleri muhtemeldir. Üçüncüsü, insanlar, dünyada karşılaştıkları toplumsal ve fiziksel "nesneler'i onlar için yararlarına göre tanımlar. Son olarak, eğer eyleyenleri anlamak istiyorsak bu anlamayı insanların dünyada fiilen ne yaptıklarına dayandırmamız gerekir. Bu bakış açılarını dikkate alarak John Baldvvin'in, "pragmatizmin kökeninin, yeni sınırların meydan okumalarıyla karşılaşan yerleşimciler tarafından geliştirilen 'kaba ama işe yarar' Amerikan etiğinde bulunduğu" iddiasını anlayabiliriz (1986:22). Özetle, pragmatizm, bilimsel yöntemleri olduğu kadar bilim insanlarının burada ve şimdi olan üzerinde odaklanmalarını benimsemesi gerçeğini de içeren birkaç açıdan "pragmatik" bir felsefedir; o, insanların fiili olarak ne yaptıklarıyla meşgul olur ve toplumun sorunlarıyla başa çıkmamıza yardımcı olabilecek pratik fikirler geliştirmeye ilgi gösterir

Levvis ve Smith (1980), pragmatizmin iki kolu arasında ayrım yapar -*nominalist pragmatizm* (John Devvey ve William James ile bağlantılı olan) ve *felsefi pragmatizm* (Mead ile bağlantılı olan). Nominalist görüş şudur; makro-düzey fenomenler varolduğu halde onların, "bireylerin bilinçleri ve davranışları üzerinde bağımsız ve belirleyici etkileri" yoktur (Durkheim'ın toplumsal olgularının ve Marx, Weber ve Simmel'in şeyleşmiş dünyalarının tersine). Daha pozitif olarak, bu görüş, "bireyleri,

topluluğun normları, rolleri, inançları ve benzerini kendilerine ait kişisel çıkarlar ve anlık planlarına göre kabul eden, reddeden, değiştiren, olmazsa 'tanımlayan', varoluşsal açıdan özgür failler olarak kavrar" (Levvis ve Smith, 1980:24). Buna karşıt olarak, toplumsal realistlerin vurgusu, toplum üzerine ve onun bireyi ve zihinsel süreçleri nasıl oluşturduğu ve denetlediği üzerinedir. Özgür failler olmayan eyleyenler ve onların bilişleri ve davranışları, daha geniş toplum tarafından denetlenir.[3]

Levvis ve Smith, bu farklılıkları göz ununde tutarak, Mead'in eserinin realist kampa daha çok uyduğu sonucuna varırlar. Bu görüş çok değerlidir ve birbirini izleyen bazı tartışmalara (özellikle Mead'in toplumsal olana verdiği öncelik) ışık tutar. Bununla birlikte Mead'i bir realist olarak sınıflandırmak, onu, Durkheim ile aynı kategoriye dâhil etmek olacaktır ve bu, kabul edilemez çünkü onların kuramları arasında açıkça önemli farklılıklar vardır. Aslında Mead'in kuramı, bu kategorilerden herhangi birine sokulmaya zorlanamaz. Mead'in düşüncesinde *hem* nominalizmin *hem de* realizmin öğeleri vardır. Daha somut olarak belirtmek gerekirse Mead'in eserinin çoğunda toplumsal süreçler ve bilinç, karşılıklı olarak birbirini etkilerler ve açıkça ayırt edilemezler. Başka bir ifadeyle, Mead'in eserinde realizm ile nominalizm arasında bir diyalektik vardır.

Diyalektik

Diyalektik, bizi, Mead'in düşüncesinin başka bir önemli kaynağına getirir -Hegel'in felsefesi, özellikle onun diyalektik yaklaşımı. Diyalektikle daha önce özellikle Marx üzerine Bölüm 6'da karşılaştık ve orada açıklanan fikirlerin birçoğu Mead'in düşüncesine uyar. Bu konuya bu bölümde daha sonra döneceğiz çünkü göreceğimiz gibi, diyalektik düşünce, Mead'in birçok kuramsal fikrini ayırmayı neredeyse olanaksızlaştırır; onlar birbiriyle diyalektik olarak ilişkilidir. Bununla birlikte, Mead'in kendisinin izlediği stratejiyi benimseyerek, tartışmanın açıklığı uğruna çeşitli kavramlar arasında ayrım yapacağız. Spesifik tartışmalardan her birinde çeşitli kavramlar arasında diyalektik bir ilişki olduğunu zihinde tutalım (ve zaman zaman okuyucuya anımsatılacaktır)

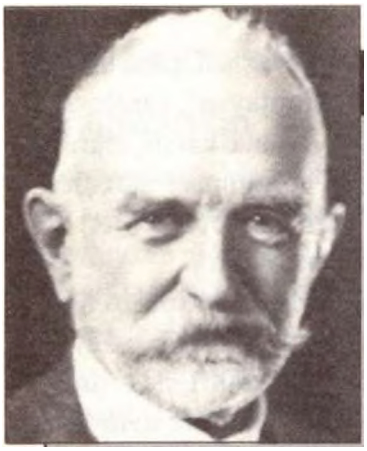
Toplumsalın Önceliği

Ellsvvorth Faris, *Zihin, Toplum ve Benlik*'i incelemesinde "zihin ve sonra toplum değil ilk olarak toplum ve sonra zihinlerin bu toplum içinde ortaya çıkışının... [Mead'in] muhtemel tercihi olduğu"nu (aktaran D. Miller, 1982a:2) ileri sürdü. Faris'in bu kitabın adını tersine çevirmesini, yaygın bir şekilde kabul edilen, Mead'in kendisinin de onayladığı, topluma veya daha geniş olarak toplumsala Mead'in çözümlemesinde öncelik verildiği gerçeğini yansıtır.

Mead'e göre geleneksel sosyal psikoloji, toplumsal deneyimi açıklamaya yönelik bir çabayla başladı; bunun tersine Mead, toplumsal deneyimi anlamak için her zaman toplumsal dünyaya öncelik verir:

> Sosyal psikoloji içinde biz, toplumsal grubun davranışını onu oluşturan ayrık bireylerin davranıştan açısından inşa etmiyoruz; bunun yerine biz, karmaşık grup etkinliğinin

[3] Bu ayrımın bir eleştirisi için bkz. D. Miller (1982b, 1985).



GEORGE HERBERT MEAD

Kısa Yaşam Öyküsü

Bu kitap boyunca tartışılan en önemli kuramcılar, ünlerinin doruğuna, yayımlanan eserleri sayesinde ulaştılar. George Herbert Mead, en azından yaşantısı süresince yazıları nedeniyle olduğu kadar öğretimi nedeniyle de önemliydi. Onun ifadelerinin, yirminci yüzyıl içinde önemli sosyologlardan olacak birçok kişi üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Öğrencilerinden birinin söylediği gibi "Karşılıklı konuşma onun en iyi aracıydı: yazmak ikinci planda geliyordu" (T. V. Smith, 1931:369). Kendisi de bilinen bir sosyolog olan başka bir öğrencisinin -Leonard Cottrell- Mead'in nasıl bir hoca olduğuna ilişkin betimlemesini görelim:

> Benim için Profesör Mead'in. dersi eşsiz ve unutulmaz bir deneyimdi. ... Profesör Mead iri, sevimli-görünen, muhteşem bir bıyığı ve keçisakalı olan bir kişiydi. Onun, izleyicilerle oynadığı sanki gizli bir oyunun tadını çıkarıyomıuş gibi gözlerindeki bir ışıltıyla eşleşen tipik alarak sevecen, oldukça ürkek bir tebessümü vardı...
>
> Profesör Mead ders anlatmaya başladığında -her zaman ders notu olmadan- elinde tebeşirle oynar ve tüm dikkatini ona verirdi. ... Dersinde ince bir noktaya değindiğinde kafasını kaldırıp bir göz atar ve bize doğru ürkek, neredeyse özür dileyici bir tebessüm gönderirdi -asla doğrudan kimseye bakmadan. Onun dersi akıp gidiyordu ve çok geçmeden sınıftan gelen sorular ve yorumların hoş karşılanmadığını öğreniyorduk. Aslında biri bir soru sorma cesareti gösterdiğinde öğrencilerden hoşnutsuz mırıltılar geliyordu. Onlar, altın akışın herhangi bir aksamasına razı değildi. ...
>
> Onun öğrencilerden çok beklentisi yoktu. Asla sınav yapmazdı. Her birimizin yükümlülüğü olabildiğince bilgiye dayanan bir makale yazmaktı. Profesör Mead bunları büyük bir dikkatle okuyordu ve ders notunuz makalenize biçtiği değerdi. Öğrencilerin makale yazmak için derse devam etmeyeceği bunun yerine malzemeleri okuyacağı düşünülebilir ancak durum bu değildi, öğrenciler her zaman geldiler. Onlar, Mead'i dinlemeye doyamıyorlardı.
>
> (Cottrell, 1980:49-50)

Mead, yazmakta çok zorlanıyordu ve bu onu büyük ölçüde sıkıntıya soktu. "'Ben, istediğim şeyi yazma yeteneğim olmadığı için bunaldım'" (aktaran G. Cook, 1993:xiii). Bununla birlikte, yıllar geçtikçe Mead'in birçok fikri, özellikle *Zihin, Benlik ve Toplum* (Mead'in verdiği bir dersten öğrencilerin tuttuğu notlara dayanan

> *verili bir toplumsal bütünü ile çalışmaya başlıyoruz*, bunu oluşturan ayrık bireylerin her birinin davranışını (öğeler olarak) bunun içinde çözümleriz. ... Yani biz, toplumsal grupların örgütlenmiş davranışlarını ona ait olan ayrık bireylerin davranışları açısından açıklamak yerine toplumsal grubun davranışını açıklamaya çabalıyoruz. Sosyal psikolojiye göre, parça bütünden değil *bütün (toplum) parçadan (birey) önceliklidir* ve bütün, parça veya parçalar açısından değil parça, bütün açısından açıklanır.
>
> (Mead. 1934/1962:7; italikler eklendi)

bir kitap) içinde yayınlanmıştır. Bu kitabın ve Mead'in diğer çalışmalarının çağdaş sosyolojinin, özellikle sembolik etkileşimciliğin gelişimi üzerinde güçlü bir etkisi oldu.

27 Şubat 1863'te Massachusetts, South Hadley'de doğan Mead büyük ölçüde, felsefe ve onun sosyal psikolojiye uygulanışı alanında eğitim aldı. Lisans derecesini Oberlin College'dan (babası orada bir hocaydı) 1883'te aldı ve birkaç yıl ortaokul öğretmeni, demiryolu şirketleri için kamuoyu araştırmacısı, özel öğretmen olarak çalıştıktan sonra 1887'de Harvard'da lisansüstü öğrenime başladı. Leipzig ve Berlin üniversitelerinde olduğu kadar Harvard'da birkaç yıl eğitimden sonra Mead'e 1891 'de Michigan Üniversitesi'nde bir öğretim görevliliği verildi. Mead'in asla herhangi bir lisansüstü derecesi elde etmediğini belirtmek ilginçtir. 1894'te John Devvey'in davetiyle Chicago Üniversitesi'ne geçti ve yaşamının daha sonraki kısmında orada kaldı.

Mead'in bir mektuptan şu alıntıda açıklık getirdiği gibi o, Devvey'den aşın derecede etkilendi: "'Bay Dewey sadece büyük orijinalliği ve derin düşüncesi olan bir insan değildir o aynı zamanda şimdiye kadar karşılaştığım en değerbilir düşünürdür. Ondan şimdiye kadar karşılaştığım herhangi bir insandan edindiğimden daha fazlasını edindim'" (aktaran G. Cook. 1993:32). Bu özellikle Mead'in Chicago'da çalışmasının ilk yıllan için doğruydu ve o, Devvey'i eğitim kuramında bile izlemişti (Dewey Chicago'dan 1904'te aynldı). Bununla birlikte Mead'in düşüncesi, hızlıca Dewey'den farklılaştı ve onu kendisinin ünlü zihin, benlik ve toplumla ilgili sosyal psikolojik kuramlarına yöneltti. 1900'de sosyal psikoloji üzerine bir ders vermeye başladı. 1916-1917'de ileri bir derse (1928 dersinden stenografi öğrencisinin notları *Zihin, Toplum ve Benlik'in* temeli oldu) dönüşen bu ders, sosyoloji bölümünden Ellsvvorth Faris'in 1919'dan sonra verdiği temel sosyal psikoloji alanındaki bir dersin arkasından veriliyordu. Mead'in sosyoloji öğrencileri (psikoloji ve eğitim öğrencilerinin yanısıra) üzerindeki güçlü etkisi bu ders aracılığıyla oldu.

Bilimsel arayışlarına ek olarak Mead toplumsal reforma katıldı. O, bilimin toplumsal sorunların üstesinden gelmek için kullanılabileceğine inandı. Örneğin, Jane Addams'ın Hull House'undan esinlenen Chicago Yerleşim Evi Üniversitesi'ne yardım toplayıcı ve karar verici olarak sıkça katıldı. Belki de en önemlisi, yerleşim evi tarafından yürütülen toplumsal araştırmada kilit bir rol oynadı.

1928'de emeklilik hakkı olmasına rağmen üniversitenin daveti üzerine ders vermeyi sürdürdü ve 1930 yazında psikoloji bölümünün başkanı oldu. Ne yazık ki bölüm ile üniversite rektörü arasındaki sert kavgaya bulaştı. Bu, 1931 'in başında Mead'in hastane yatağından kaleme aldığı bir istifa mektubuyla sonuçlandı. Hastaneden Nisan sonunda taburcu oldu ancak bir gün sonra kalp yetmezliğinden öldü. John Dewey onun '"felsefe alanında Amerika'da son kuşakların en orijinal kafası'" olduğunu söyledi (G. Cook, 1993:194).

Mead'e göre toplumsal bütün hem mantıksal olarak hem de zamansal olarak birey zihninden önce gelir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Mead'in kuramında, daha önce bir toplumsal grup olmadan düşünen, öz-bilinçli birey, mantıksal olarak olanaksızdır. Toplumsal grup, ilk sırada gelir ve öz-bilinçli zihinsel durumların gelişimine yol açar.

Edim

Mead, edimi, kuramı içinde en "basit birim" olarak kabul eder (1982:27). Mead'in eylemi çözümlemesi en çok davranışçıların yaklaşımına benzer ve o, uyarıcı ve tepki üzerinde odaklanır. Bununla birlikte, burada bile uyarıcı, insan eyleyende otomatik. düşünmeksizin bir tepkiye neden olmaz. Mead'in söylediği gibi, "Biz uyarıcıyı, edime yönelik bir zorlama veya buyruk olarak değil bir fırsat veya imkan olarak kavrarız" (1982:28).

Evreler

Mead (1938/1972), edim içinde temel ve birbiriyle ilişkili dört aşama saptadı (Schmitt ve Schmitt, 1996); bu dört aşama organik bir bütünü (başka bir ifadeyle onlar birbiriyle diyalektik olarak ilişkilidir) temsil eder. Hem insanlar hem de hayvanlar eylem gerçekleştirir ve Mead ikisi arasındaki benzerliklerle özellikle de farklılıklarla ilgilendi.

Dürtü

Birinci aşama, "dolaysız duyusal uyanlma"yı, eyleyenin uyarılmaya tepkisi ve onunla ilgili bir şey yapma gereksinimini içeren *dürtüdür.* Açlık, bir dürtünün iyi bir örneğidir. Eyleyen (hem insan olmayan hem de insan) dürtüye hemen ve düşünmeksizin tepki verebilir ancak insan eyleyenin, uygun tepki (örneğin şimdi veya sonra yemek) hakkında düşünecek olması daha olasıdır. Bir kişi, bir tepki hakkında düşünürken sadece dolaysız durumu değil aynı zamanda eylemle ilgili geçmiş deneyimleri ve gelecekte beklenen sonuçları da hesaba katacaktır.

Açlık, eyleyenin bir içsel durumundan kaynaklanabilir veya çevrede yiyeceğin bulunması açlığa neden olabilir ya da en muhtemel olarak ikisinin bileşiminden kaynaklanabilir. Dahası, aç kişinin, içinde yiyeceğin hemen veya bol miktarda mevcut olmayabileceği bir çevrede dürtüyü tatmin etmenin bir yolunu bulması gerekir. Bu dürtü tüm diğerleri gibi çevredeki bir sorunla (yani hemen mevcut olan yiyeceğin olmayışı), eyleyenin üstesinden gelmesi gereken bir sorunla ilişkili olabilir. Aslında açlık gibi bir dürtü büyük ölçüde bireyden geldiği halde (burada bile açlığın dış bir uyarıcı tarafından teşvik edilebilmesine ve aç olmanın ne zaman uygun olduğuyla ilgili toplumsal tanımlar bulunmasına karşın) o, çoğunlukla çevrede bir sorunun varlığıyla (örneğin yiyeceğin olmayışı) ilişkilidir. Genel olarak, Mead'in kuramının tüm diğer öğeleri gibi dürtü hem eyleyeni hem de çevreyi kapsar.

Algı

Edimin ikinci aşaması *algıdır,* bu durumda eyleyen, dürtü ile ilişkili olan uyarıcıyı arar ve ona tepki gösterir, burada uyarıcı, açlığı tatmin etmek için mevcut olan çeşitli araçlar olduğu kadar açlıktır. İnsanların uyarıcıyı, işitme, koku, tat ve benzeri aracılığıyla duyumsama yeteneği vardır. Algı, farklı bir uyarıcıların yanısıra yeni ortaya çıkan uyarıcıları içerir ve onların, neye dikkat etmek gerektiğini ve neyi göz ardı etmek gerektiğini ayırt etme kapasitesi vardır. Mead, insanları algıladıkları nesnelerden ayırmayı reddeder. Nesneyi algılama edimi, onu bir kişi için nesne yapar; algı ve nesne birbirinden ayrılamaz (birbiriyle diyalektik ilişkiler vardır).

Manipulasyon

Üçüncü aşama *manipülasyondur.* Dürtü ortaya çıktığında ve nesne algılandığında sonraki aşama, nesneyi manipüle etme veya daha genel olarak onunla bağlantılı eyleme geçmedir. İnsanlar hayvanlar üzerindeki zihinsel avantajlarına ek olarak başka bir avantaja daha sahiptir. İnsanların, hayvanlardan daha zeki bir şekilde nesneleri manipüle etmelerine olanak veren elleri (ellerindeki parmakları ile birlikte) vardır. Mead'e göre, manipülasyon aşaması, süreç içinde geçici bir duraksamayı oluşturur böylece bir tepki hemen ortaya çıkmaz. Aç bir insan bir mantarı görür ancak onu yemeden önce ilk olarak onu alması, onu incelemesi olasıdır ve muhtemelen bu özel çeşidin yenebilir olup olmadığını anlamak için bir kılavuz kitaptan kontrol eder. Bunun tersine hayvanın, mantarı elden geçirmeksizin ve incelemeksizin (ve kesinlikle onunla ilgili okumaksızın) yemesi olasıdır. Nesneyi elden geçirmenin getirdiği duraksama, insanlara çeşitli tepkileri düşünüp taşınma olanağı verir. Mantarı yemeyi veya yememeyi düşünmeye hem geçmiş hem de gelecek dahil olur. İnsanlar, belirli mantarları yemelerinin kendilerini hasta yaptığı geçmiş deneyimlerini düşünebilir ve gelecekte, zehirli bir mantarı yemenin neden olabileceği hastalığı, hatta ölümü düşünebilirler. Mantarın manipülasyonu, içinde eyleyenin, mantar tüketildiğinde ne olacağıyla ilgili çeşitli hipotezlerin zihinsel olarak denemesini yaptığı deneyimsel bir yöntem türü haline gelir.

Tamamlama

Eyleyen, bu düşünüp taşınmalara bağlı olarak, mantarı yemeye (veya yememeye) karar verebilir ve bu, edimin son aşaması olan *tamamlamayı* veya daha genel olarak ilk dürtüyü tatmin eden eyleme geçmeyi oluşturur. Hem insanlar hem de hayvanlar mantarı tüketebilir ancak insanın mantarı manipüle etme ve onu yemenin içerimlerini düşünme (veya okuma) yeteneği nedeniyle kötü mantarı yeme olasılığı daha azdır. Hayvanın, deneme-yanılma yöntemine bel bağlaması gerekir ve bu, insanların kendi eylemleri aracılığıyla düşünme kapasitelerinden daha az etkili bir tekniktir.[4] Bu durumda deneme-yanılma oldukça tehlikelidir; sonuçta hayvanlar, zehirli mantar tüketme nedeniyle ölmeye insanlardan daha yatkındır.

Edimin dört aşaması, irdeleme kolaylığı açısından ardışık bir düzen içinde birbirinden ayrılmıştır ancak Mead bu dört aşama arasında diyalektik bir ilişki görür. John C. Baldvvin bu fikri şöyle ifade eder: "Edimin dört parçası, bazen çizgisel bir düzen içinde bağlantılı *görünme* sine karşın, onlar fiilen organik bir süreci oluşturacak şekilde iç içe geçer: Her bir parçanın kesimleri, edimin başlangıcından sonuna kadar tüm zamanlarda her parçanın diğerini etkileyeceği şekilde bulunur" (1986:55-56). Böylece edimin sonraki aşamaları önceki aşamaların ortaya çıkışlarına neden olabilir. Örneğin, yiyeceği manipüle etmek, bireyi, aç olduğu ve yiyeceğin, gereksinimi tatmin etmek için mevcut olduğu şeklindeki açlık dürtüsüne ve algısına sevkedebilir.

Jestler

Edim bir kişiyi kapsar ancak, *toplumsal edim* iki veya daha fazla kişiyi içerir. Mead'e göre *jestler* toplumsal edim içinde ve daha genel olarak toplumsal süreç içinde temel mekanizmadır. Mead onları şöyle tanımlar, "jestler, ikinci organizmanın uygun tepkilerine neden olan (toplumsal olarak) spesifik bir uyarıcı olarak birinci organizmanın

[4] Mead'in insanlar ve hayvanlar arasındaki farklılıklar üzerine düşüncesinin bir eleştirisi için bkz. Alger ve Alger, 1997.

hareketleridir" (Mead, 1934/1962:14; ayrıca bkz. Mead, 1959:187). Hem hayvanlar hem de insanlar, bir bireyin düşünmeden ve otomatik olarak başka bir bireyin tepkisine neden olması anlamında jestler yapabilir. Mead'in jestler açısından meşhur köpek dalaşı örneği şöyledir:

> Her köpeğin edimi, öteki köpeğin tepkisi için ona uyarıcı olur. ... Köpeğin, öteki köpeğe saldırmaya hazır olması gerçeği, diğer köpeğin kendi konumunu veya kendi tutumunu değiştirmesi için ona bir uyarıcı olur. O, bu saldırıyı, ikinci köpekteki tutum değişikliği olmadan yapar, ikinci köpekteki bu tutum değişikliği ise birinci köpeğin tutumunu değiştirmesine neden olur.
>
> (Mead, 1934/1962:42-^43)

Mead bu durumda meydana gelen şeyi "jestlerin karşılıklı konuşması" olarak nitelendirir. Bir köpeğin jestleri otomatik olarak İkinciden gelen jestlere neden olur; köpekler arasında meydana gelen hiçbir düşünce süreci yoktur.

İnsanlar bazen jestlerin karşılıklı konuşmalarına akıl olmadan girişebilirler. Mead, dövüşçülerden birinin "içgüdüsel olarak" İkincinin eylemlerine neden olduğu durumlarda boks ve eskrim maçlarında meydana gelen birçok eylem ve tepkiyi örnekler olarak verir. Mead bu tür bilinç dışı eylemleri "anlamlı olmayan" jestler olarak niteledi; insanları farklılaştıran şey, "anlamlı" jestleri veya eyleyen bir tepki vermeden önce düşünce gerektiren jestleri kullanma yetenekleridir.

Anlamlı jestlerin gelişiminde sesli jestler özel olarak önemlidir. Bununla birlikte, tüm sesli jestler anlamlı değildir. Bir köpeğin diğerine havlaması anlamlı değildir; insana ait bazı sesli jestler (örneğin düşünmeksizin yapılan bir homurdanma) anlamlı olmayabilir. Bununla birlikte sesli jestlerin özellikle dil biçiminde gelişimi insan yaşamının kendine özgü gelişimini mümkün kılan en önemli etmendir: "İnsani hayvanın jestin bu alanında uzmanlaşması, bilimin mümkün kıldığı, doğa üzerindeki ve insani çevre üzerindeki tüm denetimi ile birlikte bugünkü insan toplumu ve bilgisinin ortaya çıkışı ve gelişiminden en nihayetinde sorumludur" (Mead. 1934/1962:14).

Bu gelişim, sesli jestin kendine özgü karakteristiğiyle ilişkilidir. Surat ekşitme gibi fiziksel bir jest yaptığımızda biz ne yaptığımızı göremeyiz (aynaya bakmadıkça). Bunun tersine sesli bir jest telaffuz ettiğimizde ötekilerin duyduğu gibi kendimizi duyarız. Bir sonuç, sesli jestin, dinleyeni etkilemesiyle büyük ölçüde aynı biçimde konuşanı etkileyebileceğidir. Bir diğeri, fiziksel jestlerde kendimizi durdurmaya muktedir olduğumuzdan çok daha fazla sesli jestlerde kendimizi durdurmaya muktedir olduğumuzdur. Başka bir ifadeyle sesli jestler üzerinde fiziksel jestler üzerinde olduğundan çok daha iyi denetim kurarız. Göreceğimiz gibi bir kişinin kendisini denetleme yeteneği, insanların kendine özgü diğer yetenekleri için son derece önemlidir. Daha genel olarak, "insan toplumunda toplumsal örgütlenme medyumunu en üst düzeyde sağlayan sesli jest olmuştur" (Mead, 1959:188).

Anlamlı Semboller

Anlamlı bir sembol, sadece insanların yapabileceği bir tür jesttir. Jestler, onları, jestlerin hitap ettiği kişilerden geldiği varsayılan tepkilerle aynı türden tepki (aynı olması gerekmez) haline getiren bireylerde ortaya çıktıklarında anlamlı semboller haline gelirler. Sadece, anlamlı sembollere sahip olduğumuz zaman hakiki iletişime sahip oluruz; terimin tam anlamıyla iletişim; karıncalar, anlar ve benzerleri arasında olanaksızdır.

Fiziksel jestler anlamlı semboller olabilir ancak gördüğümüz gibi onlar kusursuz bir şekilde anlamlı semboller olmaya uygun değildir çünkü insanlar kendi fiziksel jestlerini kolayca göremez veya duyamaz. Böylece, sesli telaffuzlar en kuvvetli olasılıkla anlamlı semboller haline gelir, bununla birlikte tüm seslendirmeler bu tür semboller değildir. En kuvvetli olasılıkla anlamlı semboller haline gelen sesli jest dizisi, *dildir,* "birinci bireyin deneyiminde bir anlama cevap veren ve ikinci bireyde anlamı seslendiren bir sembol. Jest nerede bu duruma ulaştıysa 'dil' dediğimiz şey haline gelmiştir. Artık o, anlamlı bir semboldür ve belli bir anlama işaret eder" (Mead, 1934/1962:46). Jestlerin karşılıklı konuşmasında sadece jestlerin kendilerinin iletişimi kurulur. Bununla birlikte dil ile birlikte jestler ve onların anlamlarının iletişimi kurulur.

Dilin veya daha genel olarak anlamlı sembollerin yaptığı şeylerden biri, onun ötekilerde devreye soktuğu aynı tepkiyi konuşmakta olan bireyde devreye sokmaktır. *Köpek veya kedi* kelimesi, kelimeyi telaffuz eden kişide, hitap edilen kişilerde oluşanla aynı zihinsel imgeye neden olur. Dilin başka bir etkisi, onun ötekiler için olduğu gibi konuşan kişi için uyarıcı olmasıdır. Kalabalık bir tiyatroda "yangın" diye çığlık atan kişi, en azından haykırışın hitap ettiği kişiler kadar tiyatrodan çıkmak için harekete geçer. Böylece anlamlı semboller, insanların kendi eylemlerinin uyarıcıları olmalarına olanak sağlar.

Pragmatist yönelimi benimseyen Mead aynı zamanda genel olarak jestlerin, özel olarak ise anlamlı sembollerin "işlevleri"ni inceler. Jestin işlevi, "herhangi bir verili toplumsal edimin içerdiği bireyler arasında, o edimin ilgili olduğu nesne veya nesnelere başvuru yoluyla uyum göstermeyi mümkün kılmaktır" (Mead, 1934/1962:46). Böylece, bir çocuğun uçurumun kenarına çok yaklaşmasını engellemek için isteksizce yüz ekşitilebilir ve bu yolla onun, tehlike potansiyeli bulunan bir durumda olması engellenir. Anlamlı olmayan jest iş yaptığı halde, "anlamlı sembol, bu tür bir uyum gösterme ve yeniden uyum gösterme için anlamlı olmayan jestten çok daha büyük kolaylıklar sağlar çünkü anlamlı sembol, anlamlı sembole yönelik aynı tutumu bireyde devreye sokar... ve bu tutum ışığında bireyin daha sonraki davranışını, onların davranışlarına uyumlu hale getirmesine olanak sağlar" (Mead, 1934/1962:46). Pragmatik görüş açısından anlamlı bir sembol, toplumsal dünyada anlamlı olmayan bir jestten daha fazla iş görür. Başka bir ifadeyle hoşnutsuzluğumuzu ötekilere iletirken kızgın bir sesli paylama, kıvrımlı bir beden dilinden çok daha fazla iş görür. Hoşnutsuzluk ortaya koyan birey, genellikle beden dilinin bilincinde değildir ve bu nedenle onun öteki kişinin beden diline nasıl tepki gösterdiği ışığında sonraki eylemlere bilinçli olarak uyum gösterebilmesi muhtemel değildir. Bunun tersine, bir konuşmacı, kızgın bir paylamanın telaffuz edilmesinin bilincindedir ve onun hedef aldığı kişinin tepki göstermesiyle büyük ölçüde aynı biçimde (ve neredeyse aynı zamanda) ona tepki gösterir. Böylece, konuşmacı, öteki kişinin nasıl tepki göstereceğini düşünebilir ve o tepkiye kendi tepkisini hazırlayabilir.

Anlamlı sembollerin diğer bir işlevinin Mead'in kuramı açısından hayati önemi vardır -onların zihni, zihinsel süreçleri ve benzerini mümkün kılması. Sadece anlamlı semboller özellikle de dil aracılığıyla insan *düşünce* si mümkündür (Mead'e göre hayvanlar düşünemez). Mead, *düşünceyi* "basitçe, bireyin bu tür jestler aracılığıyla kendisiyle içselleştirilmiş veya örtülü konuşması" olarak tanımlar (1934/1962:47). Hatta daha güçlü bir şekilde Mead şunu ileri sürer: "Düşünme öteki insanlarla konuşma ile

aynıdır" (1982:155). Başka bir ifadeyle düşünme kendi kendine konuşmayı içerir. Böylece, burada Mead'in düşünmeyi davranışçı açıdan nasıl tanımladığını açıkça görebiliriz. Karşılıklı konuşma, davranışı (konuşma) içerir ve o davranış, bireyin içinde de gerçekleşir; bu gerçekleştiğinde, düşünme meydana gelmektedir. Bu, düşünmenin zihinselci bir tanımı değil, kesinlikle davranışçı bir tanımıdır.

Anlamlı semboller *sembolik etkileşim*r de mümkün kılar. Yani insanlar, sadece jestler aracılığıyla değil aynı zamanda anlamlı semboller aracılığıyla birbirleriyle etkileşim kurabilir. Bu yetenek, kuşkusuz bir farklılık dünyası oluşturur ve sadece jestler aracılığıyla mümkün olduğundan daha karmaşık etkileşim kalıpları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini mümkün kılar.

Anlamlı sembol, Mead'in düşüncesi içinde açıkça merkezi bir rol oynar. Gerçekten de David Miller (1982a: 10-11), Mead'in kuramı içindeki merkezi rolü anlamlı sembole verir.

Zihinsel Süreçler ve Zihin

Mead, zihinsel *süreçleri* tartışırken birtakım benzer kavramlar kullanır ve bunların en önemlilerini açıklığa kavuşturmak önemlidir. Bunu yapmadan önce, Mead'in her zaman yapılar veya içeriklerden çok süreçler açısından düşünmeye yatkın olduğu belirtilmelidir. Aslında Mead çoğunlukla bir "süreç felsefecisi" olarak nitelendirilir (Cronk, 1987; D. Miller, 1982a).

Zekâ

Zekâ, sanki "zihinsel süreçler" konusunun bir parçasıymış gibi gelen ancak Mead'in düşüncesinde öyle olmayan bir terimdir. * Mead zekâyı, en geniş açıdan, organizmaların edimlerinin ortak intibakı olarak tanımlar. Doğaları gereği hayvanlar "zeka'ya açıkça sahiptir çünkü onlar, jestlerin bir konuşması içinde birbirlerine uyum gösterirler. Benzer şekilde, insanlar, anlamlı olmayan sembollerin (örneğin istençdışı yüz buruşturma) kullanılması yoluyla birbirlerine uyum gösterebilirler. Bununla birlikte, insanları farklı yapan şey, aynı zamanda anlamlı sembollerin kullanılması aracılığıyla zekâyı veya karşılıklı uyumu sergileyebilmeleridir. Bu nedenle, bir tazının zekâsı vardır ancak dedektifin zekâsı, anlamlı semboller kullanma kapasitesiyle tazınmkinden ayrılır.

Mead, hayvanların "akıl yürütmeyen zekâ"ya sahip olduklarını ileri sürer. Bunun tersine insanlar, Mead'in karakteristik olarak davranışçı bir tarzda tanımladığı "akıl" sahibidirler: "Akıl yürüttüğünüzde belirli cevapları açıklayan özellikleri kendinize belirtiyorsunuz -ve tüm yaptığınız budur" (1934/1962:93). Başka bir ifadeyle, bireyler kendileriyle söyleşiler yürütmektedirler.

İnsanların düşünceli zekâları için çok önemli olan şey, onların eylemi geçici olarak durdurma, bir uyarıcıya tepkilerini geciktirme yetenekleridir (Mead, 1959:84). Hayvanların durumunda bir uyarıcı, dolaysız ve kaçınılmaz olarak bir tepkiye yol * [6]

[!] Bu, önemli kısmı Mead'in fikirlerinden türetilen sosyoloji kuramına en sonunda verilen (Herbert Blumer tarafından) addır.

[6] Daha sonra göreceğimiz gibi Mead, bu terimi tutarsız bir şekilde kullanmasına karşın, bu terim, bazen zihinsel süreçleri içerir.

açar; hayvanlar, tepkilerini geçici olarak durdurma yeteneğinden yoksundur. Mead'in belirttiği gibi, "Gecikmiş tepki, zeki[7] davranış için gereklidir. Bu tür durumlarda onun açık cevapları veya tepkileri geciktirilemeyecek olsaydı... örgütlenme, örtük sınama ve son seçim imkansız olurdu" (1934/1962:99). Burada üç bileşen vardır. Birincisi, insanlar, tepkileri geciktirme yetenekleri nedeniyle, bir duruma yönelik tepkilerin sıralanışını kendi zihinlerinde düzenleyebilirler. İnsanlar, içinde yer aldıkları toplumsal bir edimi tamamlamanın alternatif biçimlerine sahiptirler. İkincisi, insanlar, yeniden kendileriyle içsel bir söyleşi aracılığıyla eylemin çeşitli rotalarının zihinsel olarak denemesini yapabilirler. Bunun tersine, hayvanlar bu kapasiteden yoksundurlar ve bu nedenle, gerçek dünyada deneme yanılma tarzı içinde tepkilerin denemesini yapmak zorundadırlar. Zehirli mantar örneğinde gördüğümüz gibi, zihinsel olarak deneme yapma yeteneği, deneme yanılma yönteminden çok daha fazla etkilidir. Yetersizce uyarlanmış bir tepki denemesini zihinsel olarak yapmanın toplumsal bir maliyeti yoktur. Bununla birlikte bir hayvan gerçek dünyada bu tür bir tepkiyi fiilen kullandığında (örneğin bir köpek, zehirli bir yılana yaklaştığında) sonuçlar pahalı hatta feci olabilir. Son olarak insanlar, ilk veya en güçlü uyarıcıya basitçe tepki vermekten çok bir dizi uyarıcı arasından bir uyarıcı seçebilir. Buna ek olarak insanlar, alternatif bir eylem dizisi içinden seçim yapabilir oysa hayvanlar basitçe eylemde bulunur. Mead'in söylediği gibi:

> Verili bir çevresel durumda gelecekteki tepkinin alternatif olasılıklarının, şimdiki davranışın belirlenişine dâhil olması ve merkezi sinir sistemi aracılığıyla şimdiki davranışı belirleyen etmenler veya koşulların parçası olarak işlemesi, zeki tutumu veya davranışı, istemsiz, güdüsel ve alışkanlığa dayalı tutum veya davranışa - geciktirilmiş tepkiyi dolaysız tepkiye- kesinlikle ters düşürür.
>
> (Mead, 1934/1962:98; italikler eklendi)

Bir dizi eylem arasından seçim yapma yeteneği, insanlann seçimlerinin, duruma, hayvanların dolaysız ve düşüncesiz tepkilerinden daha iyi yum sağlamasının muhtemel olması demektir. Mead'in iddia ettiği gibi "Zekâ, büyük ölçüde bir seçicilik-konusudur" (1934/1962:99).

Bilinç

Mead, birbirinden ayırt edilebilen iki anlamı olduğunu düşündüğü *bilinci* de tartışır (1938/1972:75). Birincisi, yalnızca eyleyenin erişebildiği, tamamen öznel anlamdır. Mead, temelde düşünceli zekâyı içeren bilincin bu anlamıyla daha az ilgilenir. Bu nedenle, Mead, dolaysız acı veya haz deneyimleme biçimimizle, toplumsal dünya hakkında düşünme biçimimizden daha az ilgilendi.

Bilinç, toplumsal süreç içinde açıklanmalı ve hesaba katılmalıdır. Yani, çoğu çözümleyicinin tersine Mead, bilincin, beyinde yer almadığına inanır: "Bilinç, özsel değil işlevseldir ve terimin temel anlamlarından herhangi biri açısından yerinin beyinde değil nesnel dünyada saptanması gerekir -o, kendimizi içinde bulduğumuz çevreye aittir veya onun bir özelliğidir. Bununla birlikte, beyinde yer alan, meydana gelen şey, kendisi aracılığıyla bilinci kaybettiğimiz ve tekrar kazandığımız psikolojik süreçtir" (1934/1962:112).

Burası, Mead'in zekâyı, önceki tartışmada kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kullanmakta olduğu bir yerdir.

Benzer bir biçimde Mead (1934/1962:332), *zihinsel imgeleri* beyinde konumlandırmayı reddeder ancak onları toplumsal fenomenler olarak görür: '"Zihinsel imgeler' dediklerimiz... özsel bir bilinçte yer almadan organizmayla ilişkileri içinde varolabilirler. Zihinsel imge, bir bellek imgesidir. Düşüncede çok bük bir rol oynayan bu tür imgeler, çevreye aittir."

Anlam yine de Mead'in davranışsal açıdan değindiği başka bir kavramdır. Mead, karakteristik olarak, anlamın bilinçte bulunduğu fikrini reddeder: "Farkmdalık veya bilinç, toplumsal deneyim sürecinde anlamın varlığı için gerekli değildir" (1934/1962:77). Benzer şekilde Mead, anlamın, "fiziksel" bir fenomen veya bir "fikir" olduğu şeklindeki fikri reddeder. Aksine *anlam*, doğrudan toplumsal edimin içinde bulunur: "Anlamlar, verili bir insan organizmasının jesti ile bu jestin başka bir insan organizmasına gösterildiği biçimiyle bu organizmanın daha sonraki davranışı arasındaki ilişkinin alanı içinde ortaya çıkar. Eğer bu jest, verili organizmanın daha sonraki (veya sonuçta oluşan) davranışını başka bir organizmaya bu şekilde gösterirse anlama sahiptir" (Mead, 1934/1962:75-76). Birinci organizmanın jestine anlam veren şey, kinci organizmanın uyum gösterici tepkisidir. Bir jestin anlamı, "hemen sonrasında meydana gelmesi olası davranışı öngörme yeteneği" olarak görülebilir" (Baldwin, 1986:72).

Anlam, davranış içinde bulunduğu halde, anlam sembollerle bağlantılı olduğu zaman, bilinçli hale gelir. Bununla birlikte, anlam, insanlar arasında bilinçli olabileceği halde o, bilinçliliğin ortaya çıkışından ve anlamın farkında oluştan *önce* toplumsal edim içinde bulunur. Bu nedenle, bu açıdan, hayvanlar (ve insanlar) anlamın farkında olmamalarına karşın anlamlı davranışa girişebilirler.

Zihin

Mead'in, bir kimsenin kendisiyle bir iç konuşması olan bir şey değil bir süreç olarak tanımladığı zihin, bireyin içinde değildir; bilinç, kafatası içinde bulunmaz fakat bir toplumsal fenomendir (Franks, 2007). Zihin, toplumsal süreçler içinde ortaya çıkar ve gelişir ve bu sürecin tamamlayıcı bir parçasıdır. Toplumsal süreç zihinden önce gelir; o, birçoklarının inandığı gibi zihnin bir ürünü değildir. Böylece, zihin de özsel olarak değil işlevsel olarak tanımlanır. Bilinç gibi fikirlerle bu benzerlikler dikkate alındığında, zihnin özgün herhangi bir yönü var mıdır? İnsanların ötekilerden elde etmeyi amaçladıkları cevabı kendilerinde devreye sokmaya yönelik özgün kapasiteye sahip olduklarını daha önce gördük. Zihnin kendine has özelliği, bireyin "kendinde ötekinin basitçe tek bir cevabını değil aynı zamanda adeta bir bütün olarak toplumun cevabını da devreye sokma" yeteneğidir. "Bu, 'zihin' dediğimiz şeyi bireye verir. Flerhangi bir şey yapmak artık belli düzenli bir tepki anlamına gelir; eğer biri o tepkiye sahipse "zihin" dediğimiz şeye sahiptir" (Mead, 1934/1962:267). Böylece, Mead'in eserinde, tüm topluluğa tepki verme ve düzenli bir tepki ortaya koyma yeteneği olması dolayısıyla zihin, diğer benzer-sesli kavramlardan ayırt edilebilir.

Mead, zihni başka bir biçimde, pragmatik biçimde de inceler. Yani, zihin sorun çözmeye doğru yönelen düşünce süreçlerini içerir. Gerçek dünya sorunlarla doludur ve bu sorunları çözmeye ve insanların dünyada daha iyi çalışmalarına olanak vermeye çabalamak zihnin işlevidir.

Benlik

Genel olarak Mead'in düşüncesinin çoğu ve özellikle zihin üzerine olanlar kritik önemi olan *benlik* kavramı üzerine fikirleri (Schwalbe, 2005), temelde kendi kendini nesne olarak kavrama yeteneğini içerir; benlik hem özne hem de nesne olmaya yönelik özgün yetenektir. Mead'in başlıca kavramları için olduğu gibi, benlik de toplumsal bir sürecin önceden varolduğunu farzeder: insanlar arasında iletişim. Hayvanların benliği yoktur, insan bebeklerinin de doğduklarında benlikleri yoktur. Benlik, gelişimiyle birlikte, toplumsal etkinlik ve toplumsal ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkar. Mead'e göre toplumsal deneyimlerin yokluğunda bir benliğin ortaya çıkmasını hayal etmek olanaksızdır. Bununla birlikte benlik bir kez geliştiğinde onun toplumsal bağlam olmaksızın varolmaya devam etmesi mümkündür. Böylece Robinson Crusoe, medeniyet içindeyken bir benlik geliştirdi ve bir süreliğine ıssız bir ada olduğunu düşündüğü yerde yalnız başına yaşarken ona sahip olmayı sürdürdü. Başka bir ifadeyle o kendisini bir nesne olarak kavrama yeteneğine sahip olmayı sürdürdü. Benlik bir kez geliştiğinde, insanlar her zaman değil ancak genellikle onu ortaya koyarlar. Örneğin alışkanlığa dayalı eylemlerde veya haz veya acının dolaysız psikolojik deneyimlerinde benlik bulunmaz.

Benlik diyalektik olarak zihinle ilişkilidir. Yani Mead bir yandan bedenin bir benlik olmadığını ve sadece bir zihin geliştiği zaman bir benlik haline geldiğini ileri sürer. Diğer taraftan benlik, düşünümselliği ile birlikte zihnin gelişimi için esastır. Elbette zihin ve benliği birbirinden ayırmak olanaksızdır çünkü benlik zihinsel bir süreçtir. Bununla birlikte, benliği zihinsel bir ilişki olarak düşünebilmemize karşın benlik, toplumsal bir süreçtir. Tüm diğer zihinsel fenomenlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi Mead benliği tartışmasında onu bilinç içine oturtma fikrine karşı çıkar ve bunun yerine onu toplumsal deneyim ve toplumsal süreçler içine yerleştirir. Mead bu yolla benliğin davranışçı bir anlamını oluşturmaya çabalar: "Ancak, benlik, birinin başka birine yönelttiği şeye tepki gösterdiği nokta, kendisine ait bu tepkinin kendi davranışının bir parçası olduğu nokta, sadece kendisini duyduğu değil aynı zamanda kendisine tepki gösterdiği, kendisine konuştuğu ve öteki bir kişinin ona cevap verdiği kadar hakiki bir şekilde kendisine cevap verdiği noktadır, böylece içinde bireylerin kendileri için nesneler haline geldiği *davranışa* sahip oluruz" (1934/1962:139; italikler eklendi). Öyleyse benlik, bireyin bir parçası olduğu genel toplumsal sürecin başka bir yönüdür.

Benliğin gelişimi için genel mekanizma düşünümselliktir veya kendimizi bilinçdışı olarak ötekilerin yerine koyma ve onların davrandığı gibi davranma yeteneğidir. Sonuç olarak insanlar ötekilerin kendilerini incelediği gibi kendilerini inceleyebilirler. Mead'in söylediği gibi:

> Düşünümsellik -bireyin deneyiminin kendisi üzerine geri-dönmesi- aracılığıyla tüm toplumsal süreç ona dahil olan bireylerin deneyimi içinde ortaya çıkar; bireyin, ötekilerin kendisine yönelik tutumunu almasını sağlayan, bireyin bilinçli olarak o sürece uyum gösterebilmesini ve herhangi bir verili edim içindeki süreçte kendisinin ona uyum göstermesi açısından değişiklik yapmasını sağlayan bu tür araçlardır.
>
> (Mead, 1934/1962:134)

Benlik, aynı zamanda, insanların ötekilerle konuşmalara katılmalarına olanak sağlar. Yani biri, diğerinin söylediğinin farkındadır ve sonuçta neyin söylenmekte olduğunu ve ardından neyin söyleneceğini izleyebilir.

Benliğe sahip olmak için bireylerin "kendilerinin dışım" kavramaları gerekir, böylece onlar kendilerine değer biçebilirler, böylece onlar kendileri için nesneler haline gelebilirler. Bunu yapmak için temel olarak insanlar kendilerini, başka herhangi birini koydukları gibi deneyimsel alana koyarlar. Herkes o deneyimsel durumun önemli bir parçasıdır ve verili bir durumda rasyonel olarak eyleme geçebilmek için kendilerini dikkate almaları gerekir. Bunu yaptıklarında onlar kendilerini kişisel olmayan bir şekilde, nesnel bir şekilde ve duygu olmaksızın incelemeye çalışırlar.

Bununla birlikte, insanlar kendilerini doğrudan tecrübe edemezler. Onlar, bunu sadece, kendilerini ötekilerin konumuna koyarak ve kendilerini o bakış açısından görerek yapabilirler. İçinde birinin kendi benliğini gördüğü bakış açısı belirli bir birey ya da bir bütün olarak toplumsal grup olabilir. Mead'in ortaya koyduğu gibi, çok genel olarak, "Sadece ötekilerin rollerini alarak kendimize geri dönebilmekteyiz" (1959:184-185).

Çocuk Gelişimi

Mead benliğin kökeniyle çok ilgilenir. O, jestlerin karşılıklı konuşmasını benliğin arka planı olarak görür ancak bu bir benlik içermez çünkü böyle bir konuşmada insanlar kendilerini nesneler olarak kavramamaktadır. Mead, benliğin kökenini iki aşama[4] vasıtasıyla çocuk gelişimine dayandırır.

Oynaşma Aşaması

Birinci aşama *oynaşma aşamasıdır,* bu aşama süresince çocuklar ötekilerin belirli tutumlarını benimsemeyi öğrenirler (Vail, 2007b). Hayvanlar da oynadıktan halde sadece insanlar "başka biri olarak oynar" (Aboulafia, 1986:9). Mead bir çocuğun "Kızılderili" oynamasını örnek verir: "Bu, çocuğun, belirli bir dizi uyarıcıya sahip olması anlamına gelir; bu uyarıcılar başkalarından isteyecekleri cevapları kendileri söyler ve bir Kızılderiliye cevap verir" (Mead. 1934/1962:150). Bu tür bir oynaşma sonucunda çocuk, hem özne hem de nesne olmayı öğrenir ve bir benlik inşa edebilmeye başlar. Bununla birlikte, bu sınırlı bir benliktir çünkü çocuk sadece farklı ve ayrı olan ötekilerin rollerini alabilir. Çocuklar "anne" ve "baba" olarak oynayabilirler ve süreç içinde, ebeveynlerinin ve öteki spesifik insanların yaptığı gibi kendilerini değerlendirme yeteneği geliştirirler. Bununla birlikte onlar kendilerine ilişkin daha genel ve düzenlenmiş bir anlamdan yoksundurlar.

Oyun Aşaması

Bir kişinin terimin tam anlamıyla bir benlik geliştirmesi için gerekli olan bir sonraki aşama, *oyun aşamasıdır* (Vail, 2007c). Oynaşma aşamasında çocuk ayrık olan ötekilerin rolünü aldığı halde, oyun aşamasında çocuğun oyuna dâhil olan başka herkesin rolünü alması gerekir. Üstelik bu farklı rollerin birbiriyle kesin bir şekilde ilişkisinin olması gerekir. Mead, oyun aşamasını anlatırken ünlü beyzbol (veya onun deyişiyle "dokuz top") oyunu örneğini verir:

> Ancak birkaç bireyin katıldığı bir oyunda o zamanlar tek rol alan çocuğun herkesin rolünü almaya hazır olması gerekir. Eğer dokuz top oyununa girerse kendine ait konumla ilişkisi olan her konumun tepkilerine sahip olması gerekir. Başka herkesin kendine ait oyunu sürdürmek için ne yapacağını bilir. O, tüm bu rolleri almak zorundadır. Onların hepsi aynı zamanda bilinçte bulunmak zorunda değildir ancak bazı anlarda, topu atacak olan, onu yakalayacak olan ve benzeri gibi üç ya da dört bireyi kendi tutumu içinde bulundurmak zorundadır. Bu tepkilerin bir dereceye kadar kendine ait düzenleme içinde bulunması gerekir. Öyleyse oyun içinde birinin tutumunun ötekinin uygun tutumlarını devreye soktuğu şekilde düzenlenmiş bu tür ötekilerin bir dizi tepkisi vardır.
>
> (Mead. 1934/1962:151)

Oynaşma aşamasında çocuklar düzenlenmiş bütünler değildir çünkü onlar, ayrı rollerin bir dizisini oynar. Sonuçta Mead'in görüşü açısından onlar kesin kişiliklerden yoksundur. Bununla birlikte, oyun aşamasında,* bu tür örgütlenme meydana gelir ve kesin bir kişilik ortaya çıkmaya başlar. Çocuklar örgütlü gruplarda çalışabilecek hale gelmeye, en önemlisi spesifik bir gaip içinde ne yapacaklarını kararlaştırabilecek hale gelmeye başlar.

Genelleşmiş Öteki

Oyun aşaması, Mead'in (1959:87) en çok bilinen kavramlarından biri olan *genelleşmiş ötekim* açığa çıkarır (Vail, 2007a). Genelleşmiş öteki, tüm topluluğun tutumudur veya beyzbol oyunu örneğinde tüm takımın tutumudur. Genelleşmiş ötekinin rolünü alma yeteneği benlik için esastır: "Sadece ait olduğu örgütlü toplumsal grubun tutumlarını, örgütlü, işbirlikçi toplumsal etkinlik veya bu tür etkinliklerin bir dizisi yönünde gerçekleştirdiği sürece tam bir benlik geliştirir" (Mead, 1934/1962:155). İnsanların kendilerini, sırf ayrı olan ötekilerin bakış açısından değil genelleşmiş ötekinin görüş açısından değerlendirmeleri de son derece önemlidir. Ayrı ötekiler değil genelleşmiş ötekinin rolünü almak, soyut düşünce ve nesnelliğin olanağını sağlar (Mead, 1959:190). Mead'in benliğin tam gelişimini betimlemesi şöyledir:

> Bunun sonucunda benlik, ötekilerin bu bireysel tutumlarını, örgütlü toplumsal tutum veya grup tutumları içinde düzenleyerek ve böylece içinde onun ve ötekilerin bulunduğu toplumsal davranışın veya grup davranışının genel sistematik kalıbının bireysel bir yansıması haline gelerek benlik tam gelişimine ulaşır -merkezi sinir sistemi vasıtasıyla, ötekilerin bireysel tutumlarını aldığı gibi kendisine onun için aldığı bu örgütlü grup davranışları cinsinden bir bütün olarak bireyin deneyimi içine dahil olan bir kalıp.
>
> (Mead, 1934/1962:158)

Başka bir ifadeyle bir benliğe sahip olmak, bir toplumun üyesi olmayı ve topluluğa mahsus tutumlar tarafından yönlendirilmeyi gerektirir. Oynama, benliğin sadece parçalarını gerektirirken, oyun tutarlı bir benliği gerektirir.

Genelleşmiş ötekinin rolünü almak, sadece benlik için gerekli değildir o, aynı zamanda örgütlü grup etkinliklerinin gelişimi için, çok önemlidir. Bir grup, bireylerin kendi etkinliklerini, genelleşmiş ötekinin tutumlarıyla uyumlu olarak yönlendirmelerini gerektirir. Genelleşmiş öteki, Mead'in toplumsala verdiği meşhur önceliği de tem- [8]

[8] Mead oyunlar terimini kullanmasına karşın Aboulafia'nın (1986:198) belirttiği gibi o, örgütlü tepkilerin herhangi bir sistemini (örneğin aile) kastettiği açıktır (1986:198).

sil eder, çünkü grup, bireylerin davranışını genelleşmiş öteki aracılığıyla etkiler.

Mead, benliğe pragmatik bir bakış açısından da bakmaktadır. Bireysel düzeyde benlik, bireyin, geniş toplumun daha etkili bir üyesi olmasını sağlar. Benlik nedeniyle insanların verili bir durumda onlardan bekleneni yapmaları olasıdır. İnsanlar, grup beklentilerine uygun yaşamaya çabaladıkları için, onların grubun beklediğini yapmayı başaramamadan kaynaklanan yetersizliklerden kaçınmaları daha olasıdır. Üstelik benlik, bir bütün olarak toplum içinde daha fazla işbirliğine olanak sağlar. Bireylerin kendilerinden bekleneni yapmaları hesaba katılabileceği için grup daha etkin bir işleyiş içinde olur.

Benlikle ilgili genel olarak ortaya konulanın yanısıra yukarıda yürütülen tartışma bizi, Mead'in eyleyenlerinin, uyumculardan pek fazlası olmadıklarına ve eyleyenlerde çok az bireyselliğin bulunduğuna inanmaya yöneltir çünkü herkes, genelleşmiş ötekinin beklentilerine uymakla meşguldür. Ancak Mead, her benliğin tüm diğerlerinden farklı olduğu konusunda açıktır. Benlikler, ortak bir yapıyı paylaşır ancak her benlik, benzersiz yaşamöyküsel bir anlatımı kapsar. Buna ek olarak, basitçe, toplumda tek büyük genelleştirilmiş öteki olmadığı, birçok genelleştirilmiş ötekiler olduğu açıktır çünkü toplumda birçok grup vardır. Bu nedenle insanlar genelleşmiş ötekileri çoğaltmışlardır ve sonuç olarak çokça benlik vardır. Her kişinin benzersiz benlikler dizisi kendisini başka herkesten farklı kılar. Üstelik insanların topluluğu olduğu gibi kabul etmeleri gerekmez; onlar şeyleri yeniden düzenleyebilir ve onları daha iyi yapmaya çabalayabilirler. Düşünme kapasitemiz nedeniyle topluluğu değiştirebiliriz. Ancak Mead bireysel yaratıcılık konusunu bilinen, davranışçı açıdan ortaya koymaya zorlanmaktadır: "Tüm topluluğun hoşnutsuzluğuna karşı tepki gösterebileceğimiz tek yol, çoğunluğun, içinde bulunduğumuz topluluktan belirli bir açıdan daha fazla destekleyeceği daha yüksek bir topluluk türü kurmaktır... ona karşı kendi kendine direnir. Ancak onu yapmak için geçmişin ve geleceğin seslerini kavramak zorundadır. Bu, benliğin, topluluğun sesinden daha fazla bir ses elde edebilmesinin tek yoludur" (1934/1962:167-168). Başka bir anlatımla genelleşmiş ötekine karşı koymak için bireyin, sadece bugünden değil geçmişten ve gelecekten oluşan daha büyük bir genelleşmiş öteki inşa etmesi ve daha sonra ona karşılık vermesi gerekir.

Mead, benliğin "ben" ve "beni" dediği iki yönü veya aşaması olduğunu belirtir (bu ayrımın bir eleştirisi için bkz. Athens, 1995). Mead'in ifade ettiği gibi "Benlik, temelde, bu iki birbirinden ayırt edilebilir aşama ile birlikte devam eden bir toplumsal süreçtir" (1934/1962:178). "Ben" ve "beni"nin benliğin daha geniş süreci içindeki süreçler olduğunu göz önünde tutmak önemlidir"; onlar "şeyler" değildir."

"Ben" ve "Beni"

"Ben", bir bireyin ötekilere dolaysız tepkisidir. O, benliğin hesaplanamaz, tahmin edilemez ve yaratıcı yönüdür. İnsanlar "ben"in eyleminin ne olacağını peşinen bilmez: "Fakat o, tepkinin ne olacağını bilmez ve başka herhangi bir kimse de bilmez. O, muhtemelen ya çok parlak bir oyun çıkaracak ya da bir hata yapacaktır. Onun dolaysız deneyiminde göründüğü kadarıyla bu duruma yönelik tepki belirsizdir" (Mead, 1934/1962:175). Biz, "ben"in tümüyle hiçbir zaman farkında olmayız ve onun saye-

sinde kendimizi eylemlerimiz ile şaşırtırız. “Ben”i sadece edim yerine getirildikten sonra biliriz. Böylece “ben”i sadece hafızalarımızda biliriz. Mead, dört nedenle “ben” üzerinde önemle durmaktadır. Birincisi, o, toplumsal süreç içinde yeniliğin ana kaynağıdır. İkincisi, Mead, “ben” içinde en önemli değerlerin bulunduğuna inanır. Üçüncüsü, “ben”, hepimizin aradığı bir şeyi oluşturur -benliğin gerçekleşmesi. Bizim “belirli bir kişilik” geliştirmemize olanak veren “ben”dir. Son olarak Mead, insanların, ilkel toplumlarda daha fazla “beni” tarafından hâkimiyet altına alındığı halde modem toplumlarda “ben”in daha büyük bir bileşenini kapsayan tarih içinde evrimci bir süreç görür.”

“Ben”, Mead'in kuramsal sistemine çok gereksinim duyulan devingenlik ve yaratıcılık verir. O olmaksızın Mead'in eyleyenleri dışsal ve içsel denetimlerin tümüyle hâkimiyeti altına girecektir. Mead, onun aracılığıyla sadece tarihteki büyük şahsiyetlerin (örneğin Einstein) değil aynı zamanda günlük bir temel üzerinde bireylerin yol açtığı değişimleri inceleyebilmektedir. Bu değişimleri olanaklı kılan “ben”dir. Her kişilik “ben” ve “beni”nin bir karışımı olduğu için büyük tarihsel şahsiyetler, başkalarının çoğunun sahip olduğundan daha büyük oranda bir “bcn”e sahip olarak görülür. Her bireyin “ben”i ve “beni”si ile ilgili yaşamöyküsel anlatımı aracılığıyla Mead’in sistemi içine eşsizlik de girer. Yani her kişinin yaşantısının spesifik gereklilikleri ona “ben”in ve “beni’nin eşsiz bir karışımını verir.

“Ben”, birinin kendisinin varsaydığı ötekilerin bir dizi örgütlü tutumları” olan “beni”ye karşı tepki gösterir (Mead, 1934/1962:175). Başka bir ifadeyle “beni”, genelleşmiş ötekinin benimsenmesidir. “Ben”in tersine, insanlar “beni”nin bilincindedir; “beni” bilinçli sorumluluğu içerir. Mead’in söylediği gibi, “‘Beni’, olağan, alışılagelmiş bir bireydir” (1934/1962:197). Herkesin -uyum derecesi ne olursa olsun- sağlam bir “beni”ye sahip olmasına ve sahip olması gerekmesine rağmen konformistlere “beni” hâkimdir. Toplum bireye “beni” aracılığıyla hâkim olur. Aslında Mead, *toplumsal denetim* fikrini, “beni”nin ifade edilmesinin “ben”in ifade edilmesi üzerindeki hâkimiyeti olarak tanımlar. Mead, daha sonra *Zihin, Benlik ve Toplum* içinde toplumsal denetim üzerine fikirlerini daha da geliştirir:

> Toplumsal denetim, öz-eleştiri biçiminde kendisini gösterdiği gibi, içinde bulunduğu deneyim ve davranışla ilgili örgütlü toplumsal sürece başvuru yoluyla bütünleştirmeye hizmet edecek şekilde birey davranışı veya hareketi üzerinde çok yakın ve geniş olarak kendisini hissettirir. ... Birey davranışı veya hareketi üzerindeki toplumsal denetim, bu tür [öz] eleştirinin toplumsal kökeni ve temeli sayesinde işler. Bu, öz-eleştirinin temelde toplumsal olarak denetlenen toplumsal eleştiri ve davranış olması demektir. Bu yüzden, toplumsal denetim, insan bireyi ezmeye veya öz-bilinçli bireyselliği aşındırmaya eğilim göstermekten çok uzak olarak, bunun tersine, gerçekte bu bireyselliği oluşturucudur ve ayrılmaz bir şekilde bu bireysellikle ilişkilidir.
>
> (Mead, 1934/1962:255)

Mead, “ben” ve “beni”yi pragmatik açıdan da inceler. “Beni”, bireyin toplumsal dünyada uyumlu yaşamasını sağlar. “Ben”, toplumda değişimi olanaklı kılar. Toplum, onun işlemesini sağlayacak yeterli uyumluluğa sahiptir ve onu durağanlaşmaktan mgellcyen yeni gelişmeleri devamlı olarak içine alır. Bu nedenle “ben” ve “beni” •'ütün toplumsal sürecin parçalarıdır ve hem bireyin hem de toplumun daha etkin bir tekilde işlev görmelerine olanak sağlar.

Toplum

Mead, en genel düzeyde *toplum* terimini, hem zihinden hem de benlikten önce gelen mevcut toplumsal süreci kastetmek için kullanır. Zihni ve benliği şekillendirmedeki önemi dikkate alındığında toplum Mead için açıkça merkezi bir öneme sahiptir. Mead için toplum, başka bir düzeyde, "beni" biçimi içinde bireyin devraldığı örgütlü tepkiler dizisini temsil eder. Böylece bu anlamda bireyler, öz eleştiri aracılığıyla kendilerini denetleme yeteneğini onlara veren toplumu kendileriyle birlikte taşırlar. Mead, toplumun evrimini de inceler. Ancak Mead'in, kuramsal sistemi içinde toplumun merkeziliğine karşın toplum hakkında açıkça söyleyecek çok az şeyi vardır. Onun en önemli katkıları, zihin ve benlik üzerine düşüncelerinde bulunmaktadır. Mead'in düşüncesinde daha fazla toplumsal (makro) bir bileşen gören John C. Baldwin bile şunu itiraf etmeye zorlanmıştır: "Mead'in kuramsal sisteminin makro bileşenleri, mikro bileşenler kadar iyi gelişmiş değildir" (1986:123).

Daha spesifik bir toplumsal düzeyde toplumsal *kurumlar* hakkında Mead'in söyleyecek birtakım şeyleri vardır. Mead bir *kurumu* kabaca, "topluluk içindeki ortak tepki" veya "topluluğun yaşam alışkanlıkları" olarak tanımlar (1934/1962:261, 264; ayrıca bkz. Mead, 1936:376). Daha özel olarak, "tüm topluluk, belirli koşullar altında bireye yönelik benzer bir biçimde davranır... bu koşullar altında tüm topluluk tarafında özdeş bir tepki vardır. Biz buna kurumun oluşumu diyoruz" (Mead, 1934/1962:167). Biz bu tutumların örgütlü dizisini kendimizle birlikte taşırız ve onlar eylemlerimizi büyük ölçüde "beni" aracılığıyla denetlemeye hizmet eder.

Eğitim, topluluğun ortak alışkanlıklarının (kurum) eyleyende "içselleştirildiği" süreçtir. Bu, temelli bir süreçtir çünkü Mead'in görüşü açısından insanlar kendilerine geniş toplumun verdiği gibi tepki verebilene kadar onların hem benlikleri yoktur hem de onlar topluluğun hakiki üyeleri değildir. Bunu yapmak için insanların topluluğun tutumlarını içselleştirmeleri gerekir.

Ancak yine Mead, kurumların bireyselliği imha etmesi veya yaratıcılığı bastırması gerekmediğini belirtirken dikkatlidir. Mead, "az veya çok katı ve esneklikten uzak ilerici olmayışlarıyla bireyselliği hurdahaş eden veya ortadan kaldıran, baskıcı, basmakalıp ve ultra muhafazakâr toplumsal kurumların -kilise gibi- var olduğunu" kabul eder (1934/1962:262). Bununla birlikte o, çabucak şunu da ekler: "Toplumsal kurumların niçin baskıcı veya katı bir şekilde muhafazakâr olmaları gerektiğinin veyahut onların niçin bireyselliğin cesaretini kırmak yerine birçok kurumlarla ilgili yaptığı gibi onu teşvik ederek, esnek ve ilerici olmamaları gerektiğinin hiçbir zorunlu veya kaçınılmaz nedeni yoktur" (Mead, 1934/1962:262). Mead'e göre kurumların insanların ne yapmaları gerektiğini önü açık olarak ve genel anlamda tanımlamaları gerekir ve bireysellik ve yaratıcılığa olanak sağlar. Burada Mead, hem bireyleri sınırlandıran *hem de* onların yaratıcı bireyler olmalarına olanak sağlayan toplumsal kurumların çok modem bir kavrayış sergiler (bkz. Giddcns. 1984). Mead, toplumun olanak sağlayıcı özelliğini vurgulamasıyla -tartışmalı olmakla birlikte toplumun kısıtlayıcı gücünü göz ardı etmesiyle- diğer klasik kuramcılardan farklıydı (Athens, 2002).

Mead'in genel olarak toplumu, özel olarak kurumlan^ çözümlemesinde yoksun [9]

[9] Mead, en az iki yerde toplumun daha makro bir anlamını ortaya koymaktadır. O, bir noktada toplumsal kurumlan, "grubun veya toplumsal etkinliğin örgütlü bir biçimi" olarak tanımlar (Mead, 1934'1962:26l). Daha önce, Comte'unkini andıran bir tartışmada ailenin toplum içinde klan ve devlet gibi daha büyük birimlerin temeli olduğu şeklindeki görüşü ortaya koyar.

olduğu şey, Marx, Weber ve Durkheim gibi kuramcıların bu çözümleme düzeyiyle ilgilendikleri biçim içindeki onların hakiki makro anlamıdır. Bu, Mead'in, bütünün, parçalarının toplamından daha fazlası olarak görülmesi anlamında bir *ortaya çıkış* (Sawyer, 2005, 2007) fikrine sahip olmasına karşın böyledir. Daha spesifik olarak "ortaya çıkış, bir yeniden örgütlenmeyi içerir ancak yeniden örgütlenme beraberinde olmayan bir şey getirir. Oksijen ve hidrojen ilk defa bir araya gelince su meydana gelir. Artık su, hidrojen ve oksijenin bir bileşimidir ve daha önce su, ayrı elementler olarak yoktu (Mead, 1934/1962:198). Bununla birlikte, Mead, ortaya çıkış fikrini bilince uygulamaya onu büyük topluma uygulamaktan daha yatkındı. Yani, zihin ve benlik, toplumsal süreçlerden oluşmuş olarak görüldü. Üstelik Mead ortaya çıkış terimini, yeni ve alışılmamış bir şeyin var olması anlamında kullanır (D. Miller, 1973:41).

Diyalektik Düşünce

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi Mead'in kavramları birbirinden ayrı tartışıldığı halde onların diyalektik olarak birbiriyle ilişkili oldukları açıktır (Cronk, 1987:3). Mead'in diyalektik yaklaşımı, birtakım felsefi kaynaklara özellikle Hegel'in eserine dayandırılabilir ve en azından bazı bakımlardan Marx'ın diyalektiğine benzerdir.

En genel düzeyde bir kimse bu kavramları, özellikle bu bölüm boyunca tartışılan zihin ve toplumu açıkça birbirinden ayıramaz. Onlar, birbiriyle yakından ilişkilidir ve tümü, en geniş şekilde tanımlandığında toplumsal sürecin boyutları ya da safhalarıdır. Ferguson şu görüşü ortaya koyar: "Her etmenin diğer etmenlerle ilişkisi, doğasında olduğu için bu kavramlar, diyalektik olarak ilişkilidir. Onlardan herhangi birini tanımlama edimi, onun ötekilerle ilişkisinin incelenmesini gerektirir" (1980:26). Şimdi diyalektiğin başlıca öğelerine ve onların Mead'in eserinde ortaya konulma biçimine göz atalım.

Birincisi, diyalektikçi, dünyaya tek-yönlü, nedensel terimlerle bakmayı reddeder. Mead'in eserinde onun toplumsal fenomenler arasındaki karşılıklı ilişkilere baktığı birçok yer vardır. Örneğin, benliğin toplumdan ortaya çıktığı düşünülür ve böylece benlikler, daha özenle düzenlenmiş bir topluma ve toplumun artan farklılaşmasına, evrimine ve örgütlenmesine katkıda bulunurlar (Mead, 1934/1962:164; ayrıca bkz. 180, 196). Başka bir örnek ise daha önce belirtildiği gibi edimin dört aşamasının sırayla meydana gelmesi gerekmez ve her sonraki aşama, önceki aşamayı etkileyebilir.

İkincisi, diyalektikçi, olgu ve değeri ayırmayı reddeder ve Mead'in eseri aşağı yukarı Marx'ınki kadar değer yüklü olmadığı halde Mead, kısıtlayıcı bir toplumsal kurum olarak kiliseden hoşlanmamayı içeren daha önce söz edilen bir değer yargısı gibi değer yargılarını belirtmekten çekinmez.

Üçüncüsü, diyalektikçi, Mead'in zihin, benlik ve toplumu açıkça ayırmaya isteksizliğinin gösterdiği gibi toplumsal fenomenler arasında kesin sınırlar görmez. Bu görüş, Mead'in benlikleri tartışmasında oldukça açıktır: "Benlikler, başka benliklerle belirli ilişkiler içinde varolabilir. Bizim kendi benliklerimiz sadece, başkalarının benlikleri varoldukları ve bu biçimleriyle bizim deneyimimiz içine de girdikleri sürece varoldukları ve bu biçimleriyle bizim deneyimlerimiz içine girdikleri için bizim kendi

benliklerimiz ve başkalarının benlikleri arasında *kesin* sınır çizilemez. Birey, sadece, kendi toplumsal grubunun öteki üyelerinin benlikleriyle ilişki içinde bir benlik sahibi olur" (1934/1962:164; italikler eklendi; ayrıca bkz. Mead. 1907/1964:81,1982:73).

Dördüncüsü, diyalektik düşünürler, dünyaya yönelik ilişkisel bir görüşü kabul ederler. Ferguson, en genel olarak "Mead'in çözümlemesinin ilişkisel karakterini tartışır (1980:66). Yeniden, bu, Mead'in zihin, benlik ve toplum üzerine düşüncesinde baştan sona belirgindir ancak onun, varolmak için birbirini gerektiren "ben" ve "beni" arasındaki ilişki üzerine düşüncesinde açığa çıkar: "Eğer 'beni' olmasaydı, terimi kullandığımız anlamda bir 'ben' olmazdı; bu 'ben' biçiminde bir tepki olmadan bir 'beni' olmazdı" (1934/1962:182). Ferguson, "ben" ve "beni"nin "her birinin sadece öteki açısından tanımlanabildiği bir biçimde diyalektik olarak ilişkili olduklarr'nı öne sürer (1980:33). Benzer şekilde Natanson, "'ben'-'beni' diyalektiği"ni tartışır (1973b:60). Daha genel olarak Berger ve Luckman, Mead'in "toplum ile birey arasındaki diyalektiğin kuramını" sunduğunu ileri sürer (1967:194).

Beşincisi, diyalektik düşünürler, sadece şimdiyle değil aynı zamanda şimdinin hem geçmişle hem de gelecekle ilişkisiyle ilgilenirler. Geçmiş, şimdi ve geleceğe bu ilgi, en genel olarak Mead'in toplumsal evrim üzerine düşüncesinde açığa çıkar. Mead, geçmiş ve geleceğin, şimdi içinde bulunduğu şeklindeki görüşü savunur: "Şimdinin işlevsel sınırları, onun girişiminin -ne yaptığımızın- sınırlarıdır. Bu tür etkinliğin belirttiği geçmişler ve gelecekler, şimdiye aittir. Onlar, ondan ortaya çıkar ve onlara ayırt edici özelliğini o verir ve onları o test eder" (1959:88). Yeniden daha spesifik bir örnek vermek gerekirse,[10] Mead, zekaya şöyle bakar: "Zeka, özde, *şimdiki* davranışın sorunlarını, *geçmiş* deneyim temelinde gösterildiği gibi, bu davranışın *gelecekteki* olası sonuçları açısından çözüme kavuşturma yeteneğidir -yani, *şimdiki* davranışın sorunlarını, hem *geçmişin* hem de *geleceğin* ışığında veya onlara başvurarak çözme yeteneği; bu yetenek, hem belleği hem de öngörüyü içerir" (1934/1962:100; italikler eklendi).

Altıncısı, diyalektikçi, gelecekle ilgili belirlenimci bir görüşe sahip değildir. Mead (Marx gibi), kendisine doğru toplumun evrildiği bir ideal duruma (Mead'e göre bu, özgür, açık ve mükemmel iletişimin dünyasıydı) sahip olduğu halde o, bu duruma kaçınılmaz olarak ulaşacağımızı düşünmez. Gerek tarihteki büyük şahsiyetlerin gerekse günlük bazda insanların ne yaptıkları önemlidir ve evrimci ideale doğru ne kadar ilerleyeceğimizi belirleyecektir.

Diyalektiğin yedinci öğesi, çatışmaya ve çelişkiye yönelik bir ilgidir. Bu ilgi de Mead'in eserinde bulunabilir ancak Marx'ın kuramlarındaki kadar belirgin değildir. Mead'in eserinde, topluma uyma gerekliliği ile yaratıcı olma ve toplumu değiştirme gerekliliği arasında olduğu kadar "ben" ile "beni" arasında önemli çatışmalar ve çelişkiler vardır. Cronk (1987), Mead'in eserinde, çözümlere ve görüş birliğinin yeni biçimlerine yol açan etkileşimin yanında görüş birliği ile çatışma arasındaki etkileşimin bir modelini görür. Mead'in eserinde devrimci etkinlikler aracılığıyla şimdinin olumsuzlanmasıyla ilgili fikirler vardır. Bununla birlikte bu çatışmalar ve çelişkilerin, Marx'ın eserinde oldukları gibi can alıcı önemlerinin olduğu düşünülmez. Üstelik

[10] Bu, Mead'in zekâ terimini, onun bu bölümde başlangıçta tanımlandığı biçiminden farklı bir şekilde kullandığı başka bir durumdur.

Marx, çatışmaların çözümünü yeni sentezlerde görmesine karşın Mead'in eserinin mantığı, bizi, "ben" ile "beni", benlik ile toplum, uyum ile değişme arasında sağlıklı bir çatışmanın sürekliliğinin olması gerektiğini varsaymaya götürür.

Bu nedenle diyalektiğin tüm öğeleri, Mead'in eserine uygulanabilir. Mead, çoğu zaman öyle kabul edilmediği halde, diyalektik bir düşünürdü ve bu gerçeğin anlaşılması, onun eserini kavramamızı büyük ölçüde güçlendirir.

Özet

George Herbert Mead, kendi sosyoloji kuramını, en önemlisi davranışçılık olan birtakım entelektüel girdilerin birleşimiyle geliştirdi. Temel olarak Mead, davranışçı yaklaşımı ve onun davranış üzerinde odaklanmasını kabul etti ve onu zihinsel süreçleri kapsayacak şekilde genişletmeyi amaçladı. Ayrıca o, pragmatizmin hem bir yaratıcısıydı hem de pragmatizmden etkilendi. Pragmatizm, Mead'in bilime ve daha genel olarak düşünceli zekâ tarafından güdülenen davranışa güçlü bir şekilde inanmasını sağladı. Pragmatizm, davranışçılık gibi, Mead'i toplumsal dünyada insanların gerçekte ne "yaptıkları"na odaklanmaya yöneltti. Ayrıca o, Hegel'dcn güçlü bir şekilde etkilendi ve bu etki, birtakım yerlerde (örneğin onun evrim üzerinde odaklanması) özellikle toplumsal dünyaya diyalektik yaklaşımında açığa çıkar.

Temelde, Mead'in kuramı, toplumsal dünyaya öncelik ve üstünlük verdi. Yani, bilinç, zihin, benlik ve benzeri, toplumsal dünyadan ortaya çıkar. Onun toplum kuramındaki en temel birim, diyalektik olarak birbiriyle ilişkili dört aşamayı -dürtü, algı, manipülasyon ve tamamlanma- içeren edimdir. *Toplumsal* bir edim, iki veya daha fazla kişiyi içerir ve toplumsal edimin temel mekanizması, jesttir. Hayvanlar ve insanlar, jestlerin karşılıklı konuşması yeteneğine sahip oldukları halde sadece insanlar, jestlerinin bilinçli anlamını birbirlerine iletebilirler.

İnsanların sesli jestler oluşturabilme özgünlüğü vardır ve bu insana özgü anlamlı semboller geliştirme ve kullanma yeteneğine yol açar. Anlamlı semboller dilin gelişimine ve terimin tam anlamıyla insanların kendilerine özgü birbirleriyle iletişim kurma yeteneğine yol açar. Anlamlı semboller, sembolik etkileşimi olduğu kadar düşünceyi de olanaklı kılar.

Mead, zihinsel süreçlerin bir yelpazesini, yansıtıcı zekâ, bilinç, zihinsel imgeler ve daha genel olarak zihni içeren daha geniş toplumsal sürecin parçası olarak inceler. İnsanlar, kendileriyle içsel konuşma yapmak için özgün kapasiteye sahiptir. Mead'e göre tüm zihinsel süreçler, beyinde değil toplumsal süreçler içinde bulunur.

Benlik, kendini bir nesne olarak kavrama yeteneğidir. Yine, benlik, toplumsal süreç içinde ortaya çıkar. Benliğin genel mekanizması, insanların kendilerini ötekilerin yerine koyma, ötekilerin eylemde bulunduğu gibi eylemde bulunma ve kendilerini ötekilerin onları gördüğü gibi görme yeteneğidir. Mead, benliğin başlangıcının izini çocukluğun oynaşma ve oyun aşamaları içinde sürer. Daha sonraki aşamalarda genelleşmiş ötekinin ortaya çıkışı özellikle önemlidir. Kendini, topluluğun bakış açısından görme yeteneği, örgütlü grup etkinliklerinin olduğu kadar benliğin ortaya çıkışının temelinde bulunur. Ayrıca, benliğin iki aşaması vardır -benliğin tahmin edilemez ve yaratıcı yönü olan "ben" ve eyleyen tarafından varsayılan ötekilerin örgütlü davranış dizisi olan "beni". Toplumsal denetim, "beni" aracılığıyla ortaya konulur oysa "ben" toplumdaki yeniliğin kaynağıdır.

Mead'in, zihinden ve benlikten önce gelen, süregiden toplumsal ilişkiler olarak toplum hakkında söyleyecek görece az şeyi vardır. Mead, toplumun makro anlamından büyük ölçüde yoksundur. Kurumlar kolektif alışkanlıklardan çok farklı tanımlanmazlar. Mead'in özellikle bilimle ilgili olduğu kadar düşünceli zekâyla ilgili olarak güçlü bir evrim anlayışı vardır. Bilim, bu zekânın somut ve biçimselleşmiş bir görünümüdür. Son olarak, Mead, kuramsal sisteminin başından sonuna diyalektik bir düşünce ortaya koyar.

Mead'in kuramı, bu kitapta incelenen öteki kuramcıların çoğunun kuramları kadar geniş değildir. Ama yine de o, çağdaş sembolik etkileşimcilik, sosyal psikoloji ve daha genel olarak sosyoloji içinde etkili olmayı sürdürür. Sosyolojide (felsefede olduğu gibi) Mead'in kuramları üzerinde inşa edilen çalışmalar ortaya çıkmaya devam etmektedir (örneğin Collins, 1989b). Hem Birleşik Devletler'de hem de dünyanın geri kalanında Mead'in eseri, kuramcıları hâlâ çekmektedir (örneğin Habermas, 1984). Onun kuramındaki birtakım dikkat çekici zayıflıklara karşın durum böyledir. Bu bölüm içinde birkaç kez söz edilen en büyük zayıflık, onun makro-toplumsal düzeyin anlaşılmasına sunduğu çok az şeyin olmasıdır. Öteki zayıflıklar şunları kapsar; bazı anlaşılması güç ve bulanık kavramları (özellikle zekâ); onun kavramlarından birini ötekilerden açıkça farklılaştırmadaki zorluk; onun mikro düzeye odaklanmasına karşın insan davranışının duygusal ve bilinçdışı yönlerine ilgisinin eksikliği; onun kuramsal sisteminde toplumsal değişimin tek kaynağının, "ben" aracılığıyla birey olarak görünmesi. Bu ve başka zayıflıklara karşın Mead, gelecekte uzun yıllar etkili olması muhtemel, güçlü ve önemli bir kuram sunmaktadır

B Ö L Ü M 1 5

Alfred Schutz

Bölümün Ana Hatları

Schutz'un Eserinin Yorumu

Edmund Husserl'in Fikirleri

Bilim ve Toplumsal Dünya

Tipleştirmeler ve Tarifler

Yaşam-Dünyası

Öznelerarasılık

Toplumsal Dünyanın Alanları

Bilinç, Anlamlar ve Güdüler

Schutzcu Kuramı Yorumlamak

Bu kitapta ele alman tüm kuramcılar arasında Alfred Schutz, en tartışmalı olanıdır. Schutz, çoğunlukla klasik sosyoloji kuramlarının öncülerine dâhil edilmez çünkü onun eseri, sosyolojide özellikle çağdaş fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji kuramları içinde sadece yakın zamanlarda geniş ölçüde etkili olmaya başlamıştır. Bununla birlikte Schutzcu kuramın köklü, geniş kapsamlı ve özgün bir bakış açısı önermesi (Rogers, 2000) nedeniyle olduğu kadar yakın zamanlardaki artan etkisi nedeniyle klasik sosyoloji kuramları hakkındaki bu metin içinde tam bölüm değerlendirmeyi gerektirmektedir. Schutz'un kuramı, geliştirilme zamanı nedeniyle olduğu kadar doğası ve kapsamı nedeniyle *klasik* kuram olarak düşünülmektedir. Schutz'un en önemli kuramsal açıklaması olan Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi (1932/1967), 1930'larda yayınlandı -ayrıca 1930'lar, Mead'in *Zihin, Benlik ve Toplum (Minci, Self and Society)* ve Parsons'ıın *Toplumsal Eylemin Yapısı (The Structure of Social Action)* gibi bugün klasik olan eserlerin yayınlanmasına tanık oldu:

Schutz'un Eserinin Yorumları

Schutz'un eserinin geleneksel yorumlarını birkaç kampa ayırabiliriz. Birincisi, etnometodologlar ve fenomenologlar, Schutz'da eyleyenlerin toplumsal gerçekliği oluşturma ve kurgulama biçimlerine ilgilerinin kaynağını gördüler. Örneğin, etnometodologlar arasında Hugh Mehan ve Houston Wood, kendilerinin yaklaşımının odak noktasının, eyleyenlerin "durumları ve kuralları yaratma" biçimleri ve "böylece bir

defada hem kendilerini hem de toplumsal gerçekliklerini yaratmaları'' olduğunu ileri sürdüler (1975:115). Onlar, "etnometodologların, bu araştırma programını Schutz'dan uyarladıklarını" söylediler (Mehan ve Wood, 1975:115). Monica Morris, yaratıcı sosyoloji üzerine kitabında benzer bir sonuç çıkarır: "Schutz'a göre sosyolojinin konusu, insanların, günlük yaşam dünyasını oluşturma veya yaratma tarzlarıdır" (1977:15). Bu yorumcular, birçok başkaları gibi, genel olarak Schutz'un eyleyenlerin toplumsal gerçekliği yaratma biçimi üzerinde odaklandığını düşünmüşler ve onu, bu mikro yönelim nedeniyle alkışlamışlardır.

Öteki yorumcular, onun eserinin özü hakkında benzer bir görüşe sahip oldular ancak onunla ilgili farklı sonuçlara vardılar. İyi bir örnek, Schutz'u, eyleyenlerin toplumsal gerçekliği kurgulama biçimi üzerinde odaklanması ve bunun sonucunda daha büyük toplumsal yapıların gerçekliğiyle ilgisindeki eksiklik nedeniyle eleştiren Robert Bierstedt'tir.

> Fenomenolojik indirgemenin... sosyoloji için oldukça ciddi türden... sonuçları vardır.... Nesnel bir fenomen olarak toplumun kendisi, öznelerarasılığm alanı içinde kaybolma eğilimindedir. Yani toplumun kendisi... öznelararasılık içinde zihnin bir yaratımı ve günlük yaşamın basmakalıp gidişatı içinde tümüyle tüketilen bir şey olmaya başlar.
>
> (Bierstedt, 1963:91)

Bu nedenle Mehan ve Wood, Morris ve başkalarının Schutz'u övme nedeni olan aynı şey dolayısıyla Bierstedt, Schutz'u eleştirdi.

Bu iki kamp, Schutz'un eseri hakkında farklı sonuçlara ulaşmalarına karşın en azından onun mikro odaklanması üzerinde anlaşmışlardır. Bununla birlikte, üçüncü düşünce okulu, neredeyse tamamen karşıt bir biçimde Schutz'u, kültürel bir belirlenimci olarak görür. Örneğin Robert Gonnan (1975a, 1975b, 1977), etnometodolojik ve sosyolojik çevrelerin yorumlarının tersine Schutz'un, toplumun, eyleyen üzerinde dayattığı kısıtlamaları vurguladığını ileri sürdü. Eyleyenler, inançları veya eylemin eylemlerinin rotasını özgürce seçmezler, onlar toplumsal gerçeklikle ilgili anlayışı da özgürce kurgulamazlar. Aksine onların, toplumun üyeleri olarak sadece özgürce boyun eğme özgürlükleri vardır.

> Özgür eyleyenler, toplumsal olarak belirlenen eylem kalıplarına bağlı kalırlar. Her eyleyen, kendi eylemini, eldeki bilgi stoğuna dayandırır ve bu bilgi, bu toplumsal olarak belirlenmiş eylem kalıplarını içerir. Her birimiz, kendimiz için, bu kalıpların buyurduğu biçimde eylemde bulunmayı seçeriz, buna karşın bu kalıplar dışarıdan dayatılır.
>
> (Gorman, 1975a: 11)

Gorman. Schutz'a göre "toplumsal davranışa, özneden [eyleyen] bağımsız etmenlerin neden olduğu" sonucuna ulaştı (1977:71).

Schutz'un kuramını incelediğimizde en meşru bakış açısının, onun eseriyle ilgili birinci ve üçüncü görüşün birleşimini içerdiğini göreceğiz. Yani Schutz'un eyleyenleri, toplumsal gerçekliği yaratırlar ancak bu yaratım, toplumsal olarak belirlenmiş eylem kalıpları içinde meydana gelir ve onlar tarafından kısıtlanır (Thomason, 1982). Ayrıca Bierstedt'in ifade ettiği ikinci görüşün hatalı olduğunu ve Schutz'un kuramında kültürün ve toplumun kısıtlayıcı gerçekliğini gözardı ettiğini göreceğiz.

Edmund Husserl'in Fikirleri

Alfred Schutz'un kuramlarına geçmeden önce onun en önemli entelektüel önceli olan feslefeci Edmund Husserl'in fikirlerini ele almamız gerekir. Başka düşünürlerin (örneğin Henri Bergson ve Max Weber) Schutz üzerinde güçlü bir etkisi olmasına karşın Husserl'in etkisi, tüm diğerlerinin etkisinden daha fazladır.

Husserl'in son derece karmaşık felsefesi, sosyolojik kavramlara kolaylıkla çevrilemez; aslında onun önemli bir bölümü, sosyolojiyle doğrudan ilgili değildir (Srubar, 1984). Burada, Husserl'in, başka fenomenolojik sosyologlar açısından olduğu kadar Alfred Schutz açısından yararlı olduğu ortaya çıkan fikirlerinden bazılarını tartışmaktayız.

Genel olarak Husserl, insanların, dünyayı son derece düzenli bir mekân olarak gördüklerine inandı; eyleyenler her zaman dünyaya düzen vermenin etkin ve oldukça karmaşık sürecine girerler. Bununla birlikte insanlar, dünyayı biçimlendirdiklerinin farkında değillerdir; bu nedenle onlar, bunun yerine getirildiği süreci sorgulamazlar. Eyleyenler, toplumsal dünyanın kendileri tarafından yapılandırılmadığını, doğal olarak düzenlendiğini düşünürler. Günlük yaşam içindeki insanlardan farklı olarak fenomenologlar, biçimlendirmenin meydana geldiğinin yoğun bir şekilde farkındadırlar ve bu düzenleme süreci, onlar için fenomenolojik soruşturmanın önemli bir konusu haline gelir (Freeman, 1980).

Husserl'in bilimsel fenomenolojisi, bilincin özsel yapısı olan aşkın benliği anlamak için toplumsal dünyada eyleyenler tarafından kurgulanan çeşitli katmanları iyice kavrama yükümlülüğünü içerir. Schutz. *aşkın benliği*, "tüm etkinlikleri ile beraber ve tüm fikirleri ve deneyimleri ile beraber kendi bütünlüğü içinde düşünce akışı, bilinçli yaşamımızın evreni" olarak tanımlar (1973:105).

Aşkın benlik fikri, Husserl'in insan bilincinin temel ve değişmez özelliklerine ilgisini yansıtır. Schutz'un söylediği gibi, "Husserl'e göre fenomenoloji, varoluşu değil özü, bilhassa bilincin özünü -aşkın benlik- ele alan, nesneleri önceden algılamaya yönelik bir bilim olmayı amaçlar" (1973:113)

Husserl, bu noktada çoğu kez yanlış yorumlanmasına karşın bilincin zihinselci, metafizik bir kavrayışına sahip olmadı. Ona göre bilinç, bir şey veya bir mekân değil bir süreçtir. Bilinç, eyleyenin kafasında değil dünyada eyleyen ile nesneler arasındaki ilişkide bulunur. Husserl, bunu *amaçlılık* fikriyle ifade etti. Ona göre bilinç, her zaman bir şeyin, bir nesnenin bilincidir. Bilinç, ilişki içinde bulunur; bilinç, eyleyenin içinde değildir. Heap ve Roth'a göre basitçe "bilinç amaçlıdır" (1973:355). Üstelik anlam, nesnelerin doğasında değil eyleyenler ile nesnelerin ilişkisinin doğasında bulunur. Nesnelere anlam veren bir süreç olarak bu bilinç kavrayışı, Husserl'in fenomenolojisinin merkezindedir ve Schutzcu kuram için başlangıç noktasıdır.

Husserl'in eserinin başka bir anahtarı, onun, bilincin temel yapılarıyla ilgili bilimsel araştırmaya yönelmesiydi. Husserl, "kesin bir bilim olarak felsefeyi" geliştirmeye çabaladı (Kockelmans, 1967b:26). Bununla birlikte, Husserl'e göre bilim, ampirizm ve ampirik verilerin istatistiksel çözümlemesi demek değildi. Aslında o, böyle bir bilimin, bilimsel incelemenin bir nesnesi olarak bilinci reddedeceğinden ve bilinci ya aşırı metafizik olarak ya da fiziksel bir şeye dönüştürülmüş olarak görüleceğinden korktu.

AFRED SCHUTZ

Kısa Yaşam Öyküsü

Alfred Schutz, yaşadığı şiire içinde yaygın olarak bilinmiyordu ve onun eseri ancak yakın zamanlarda çok sayıda sosyologun ilgisini çekti. Onun anlaşılmazlığı, entelektüel yöneliminin -onun o zamanlar fenomenolojiye duyduğu olağandışı ilgi- bir sonucu olduğu halde daha önemli bir neden, onun sosyolog olarak çok olağandışı kariyeridir.

I899'da Avusturya, Viyana'da doğan Schutz, Akademik eğitimini Viyana Üniversitesi'nde aldı (Wagner, 1983). Hukuk sınavını verdikten sonra bankacılık alanında yaşamboyu bir kariyere başladı. Bankacılık, ekonomik olarak tatminkâr olmasına karşın yaşamındaki daha derin anlama yönelik gereksinimini karşılamadı. Schutz. bu anlamı, fenemonolojik sosyoloji üzerine çalışmasında buldu. O, 1920'lerde bir akademisyen değildi ancak onun birçok arkadaşı akademisyendi ve o, birtakım informal ders ve tartışma çevrelerine katılıyordu (Prendergast. 1986). Schutz, VVeberci kuramın, özellikle Weber'in eylem ve ideal tip hakkındaki eserinin çekimine kapıldı. Schutz, Weber'in eserinden etkilendiği halde onun zayıflıklarını, felsefecilerden Edmund Husserl ve Henri Bergson'un fikirleriyle onu bütünleştirerek aşmaya çabaladı. Christopher Prendergast'a (1986) göre Schutz, Avusturya Ekonomi Okulu için eylemin bilimsel, öznel bir kuramını geliştirme amacıyla güdülenmişti. Bu etkiler, Schutz'un, sosyolojide çok önemli bir kitap haline gelecek olan *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi'ni (The Phenoınenology of t he Social World)* 1932'de yayınlamasına yol açtı. Bu eser 1967'ye kadar İngilizceye çevrilmedi böylece Schutz'un eserinin yaygın bir şekilde takdir edilmesi otuzbeş yıl gecikti.

II. Dünya Savaşı yaklaştığında Schutz, Paris'te bir dönem geçirdikten sonra Birleşik Devletler'e göçtü ve orada birçok yıl boyunca zamanını, bazı bankalara hukuk müşavirliği yapma ile fenomenolojik sosyolojiyi yazma ve öğretme arasında paylaştırdı. Schutz, bankacılık alanında çalışmasıyla eşzamanlı olarak 1943'te New York'daki Toplumsal Araştırma için Yeni Okul'da dersler vermeye başladı (Prendergast, 2005). Richard Grathoff'un belirttiği gibi sonuç şuydu; "bilimsel

Husserl'in bilimden kastettiği, yöntembilimsel olarak, kesin, sistematik ve eleştirel bir felsefeydi. Bilimi bu biçimde kullanan Husserl, fenomenologların nihai olarak eyleyenlerin "yaşanmış deneyimlerinin (özellikle bilinçli olanları) temel yapılarının mutlak olarak geçerli bilgisine en sonunda ulaşabileceklerine inandı. Bilime bu yönelimin, Alfred Schutz'u kapsayan daha sonraki fenomenologlar üzerinde iki etkisi oldu. Birincisi fenomenologlar, modem toplum-bilimi araştırmasının araçlarından kaçınmayı sürdürürler (araştırma yaptıkları halde, bkz. Psathas, 1989) -standartlaşmış yöntemler, çok güçlü istatistikler ve bilgisayarla işlenmiş sonuçlar. Onlar, Husserl gibi, tüm toplumsal fenomenlerin -toplumsal durumlar, olaylar, etkinlikler, etkileşim ve toplumsal nesneler- insanlar tarafından *deneyimlendiği* biçimiyle dikkate alınmasını

düşünce ve günlük yaşamın, deneyimin oldukça belirgin ve ayrı iki alanuu tanımladığını düşünen toplum kuramcısı, kişisel yaşamında benzer bir bölünmeyi sürdürdü" (1978:112). 1956'ya kadar Schutz, ikili kariyerinden vazgeçmedi ve tamamen, fenomenolojik sosyolojiyi öğretmeye ve yazmaya yoğunlaşmadı. Schutz'un fenomenolojiye ilgisi, ikili kariyeri ve avangart Yeni Okul'da öğretimi nedeniyle yaşadığı süre içinde sosyolojinin kenarında kaldı. Ne var ki Schutz'un eseri ve öğrenciler (örneğin, Peter Berger. Thomas Lıickmann, Harold Garfinkel) üzerindeki etkisi, onu. sosyoloji kuramının merkezine taşıdı.

Schutz'un sosyoloji kuramı içindeki marjinal konumu açısından başka bir etmen, onun kuramının son derece soyut ve günlük toplumsal dünyayla alakasız görünmesiydi. Schutz, kuramı, gerçeklikten ayırdığı halde kendi eserinin, içinde yaşadığı dünyayla alakasız olduğunu düşünmedi. Bunu onun fenomenolojisi açısından belirtmek gerekirse o, gerçekliğin gündelik kurgusu ile önceden varolan tarihsel ve kültürel dünya arasında bir ilişki gördü. Başka türlü düşünmek, Nasyonel Sosyalizmden (Nazizm) kaçan bu insanın, kendisinin akademik eserini alakasız gördüğünü düşünmek demektir. Mektuplarında birinden yapılan şu alıntı, Schutz'un. iyimser olmadığı halde kendi kuramlaştırmasının daha genel olarak gerçekliğin toplumsal kurgusunun bir bütün olarak dünyayla alakasızlığını kabul etmeye hazır olmadığım gösterir:

> Fenomenolojinin kendisini bu dünyanın yıkıntıları arasından kurtarabileceğine inanacak kadar iyimsersiniz -*kadim felsefe* gibi? Ben buna inanmıyorum. Afrikalı yerlilerin kendilerini nasyonel sosyalizmin fikirlerine hazırlamamak zorunda olmaları daha muhtemeldir. Bu, bizi, yaşadığımız biçimde ölmekten korumaz ve bu nedenle *bizim* dünyamızın içinde... eksik olduğunu gördüğümüz düzeni - bizim *diinyamızı*- kurgulamaya çalışmak zorundayız. Tüm çatışma, vurgunun bu kaymasında gizlidir.
>
> (Schutz, aktaran GrathofT. 1978:130)

Kısaca insanların daha büyük toplumu etkileme yetenekleri, Nazizm gibi fenomenler tarafından kısıtlanmasına karşın onlar, kendi erişimlerinin ve denetimlerinin ötesinde *olmayan* bir toplumsal ve kültürel gerçekliği kurgulamak için mücadeleyi sürdürmek zorundadır.

Alfred Schutz 1959'da öldü.

ve betimlenmesini yeğlerler. İkincisi, fenomenologlar, muğlak, "yumuşak" sezgiciliğe karşı çıkmayı sürdürürler. Başka bir ifadeyle onlar, insanlar tarafından deneyimlendikleri biçimiyle fenomenlerin temel yapılarını keşfetmekle ilgili olmayan "öznelcilik"e karşıdırlar. Bilinçle ilgili felsefe yapmak özenli ve sistematik bir girişimdir.

Husserl, eyleyenlerin doğal bakış açılarım veya onların "doğal tutum"larım, fenomenolojik süreçlerin bilimsel araştırılmasının önündeki başlıca engel olarak kavradı. Eyleyenin doğal tutumları nedeniyle bilinçli-düzenleme süreçleri onlara görünmez. Bu süreçler, fenomenologların doğal tutumlarını aşabilmeye muktedir olana kadar onlara gizli kalır. Fenomenologların, doğal tutumun "bağlantısını kesme"yi veya onu "bir tarafa bırakma"yı ("paranteze alma") başarabilmeleri gerekir böylece

dünyaya düzen vermeye katılan bilincin en temel yönlerini anlayabilirler (Freeman, 1980). Husserl'in görüşünde doğal tutum, fenomenologlar için yanlılığın ve çarpıtmanın bir kaynağıdır.

Doğal tutum bir tarafa bırakıldıktan veya "paranteze alındıktan" sonra fenomenolog, tüm insanları yöneten bilincin değişmez özelliklerini incelemeye başlayabilir. Husserl'in bu konudaki yönelimini Schutz şöyle betimler:

> Fenomenolog. dış dünyanın varlığını yadsımaz ancak kendi çözümleyici amacı için onun varlığına inancı ertelemeye karar verir -yani, dış dünyanın varlığıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan tüm yargılardan isteyerek ve sistematik olarak uzak durmak.... Husserl, gerçeklik de olsa sırf görüntü de olsa, kabul ettiği dünyanın içinde yaşayan insanın doğal tutumunun ötesine geçmek [için]... bilincin saf alanını ortaya çıkarmaya yönelik bu prosedürü, "dünyayı paranteze almak" veya "fenomenolojik indirgemeyi uygulamak" olarak adlandırdı.
>
> (Schutz, 1973:104)

Ayrıca fenomenoloğun, bilince egemen olmaya eğilim gösteren yaşamın rastlantısal deneyimlerini bir tarafa bırakması gerekir. Husserl'in nihai amacı, tüm ampirik içeriğinden sıyrılmış bilincin saf biçimini anlamaktı.

Ilja Srubar (1984), Husserl'in sadece, bilincin kesin bir felsefesini yapmadığını aynı zamanda fenomenolojik sosyolojinin temelini attığını ileri sürer. Yani Husserl, kendi eserini, kişilerarası ilişkilerin dünyası olan "yaşam-dünyası"na genişletmeyi gerekli gördü. Bu nedenle Husserl'in eseri, "fenomenolojinin yaşam dünyasının bir bilimi olması gerektiği" şeklindeki görüşü destekler (Srubar, 1984:70). Bununla birlikte Schutz, "[Husserl'in] çözümlemesinde en az tatmine edici sonucun, toplumsallık ve toplumsal gruplara değinilmesi olduğu" sonucuna varır (1975:38). Sonuç olarak, Husserl'in eseri, büyük ölçüde aşkın benliğe doğru içeriye yönelmesine karşın Schutz'un eseri, öznelerarasılığa, toplumsal dünyaya ve yaşam-dünyasına doğru dışarıya yönelir. VVagner, Schutz'un karşı karşıya kaldığı görevi şöyle açıklar:

> Fenomenolojik yöntem tanımı gereği tek başına bilincin keşfedilişine hizmet eder. O, sadece, Husserl'in öznelerarasılık sorunu dediği şeye bir çözüm sunarsa insan deneyiminin toplumsal alanına erişim sağlayabilir. Öznelarasılığın geçerli bir kuramı ise fenomenolojinin fenomenolojinin sağlayabileceği anlama sosyolojisine dolaylı da olsa en güçlü destek oalcaktır.... Schutz, tüm sorunu, dünyevilik düzeyine, gündelik yaşam düzeyine yerleştirdi. Burada o, kuşkusuz, benlik ile başka arasında bulunabilecek fenomenolojik-psikolojik bir köprüydü.
>
> (Wagner. 1983:43)

Daha sonra öznelerarasılık ve yaşam-dünyası hakkında çok daha fazlasını söyleyeceğiz ancak ondan önce Schutz'un bilim ve tipleştirmeler hakkmdaki fikirlerini tartışmamız gerekir.

Bilim ve Toplumsal Dünya

Husserl gibi Schutz da fenomenolojiyi, kesin bir bilim olarak görür. O, fenomenolojinin, "denetlenemez bir sezgiye veya metafizik ilhamın bir türü"ne dayanmadığını savunarak fenomenolojinin birçok eleştirmenine açıkça karşı çıkar (Schutz, 1973:101). Schutz, Husserl ile uyum içinde bilimi, kuramsal ve kavramsal bir çaba olarak görür.

Schutz'un bakış açısından sosyoloji bilimi, sadece toplumsal dünyayı betimlemek değildir aynı zamanda bu dünyanın kesin kavramsal ve kuramsal modellerinin kurgusunu içerir. Schutz'un belirttiği gibi:

> Bir kasabanın haritasını çıkarırken kendisini, yerlilerden enformasyon toplamakla sınırlandıran bir haritacı bulsaydık kesinlikle şaşırmamız gerekirdi. Ne var ki, toplum bilimciler sıklıkla bu ilginç yöntemi seçerler. Onlar, bilimsel çalışmanın, günlük yaşamda insanlara özgü yönelim ve yorumun naif tutumlarından farklı olarak [kuramsal] yorumlama ve anlama düzeyinde yapıldığını unuturlar.
>
> (Schutz, 1976:67)

Schutz'un, bilimi, çok sayıda "gerçeklik"ten biri olarak kavradığını anladığımız zaman onun görüşlerini kayda değer bir ölçüde anlarız. Schutz'a göre sanat, din, kaçıklık ve rüyaların dünyasını içeren birtakım farklı gerçeklikler vardır. Bununla birlikte *devasa gerçeklik*, gündelik yaşamın öznelerarası dünyasıdır (yaşam-dünyası) çünkü o, "gerçeklik deneyimimizin modeli"dir. "Anlamın tüm diğer alanları, onda yapılan değişiklikler olarak kabul edilebilir" (Schutz, 1973:xlii). Göreceğimiz gibi Schutz'un kendisinin fenomenolojik sosyolojisinde merkezi ilgisi, yaşam-dünyasıydı ancak buradaki ilgimiz, yaşam-dünyasının başka bir gerçeklik olan bilimle ilişkisidir.

Bilim Karşısında Yaşam-Dünyası

Yaşam-dünyası ile bilim özellikle toplum bilimi dünyası arasında bazı kilit farklılıklar vardır. Birincisi, yaşam-dünyası içinde ortakduyu eyleyeni, gündelik yaşamın dünyevi sorunlarıyla pragmatik olarak uğraşmaya yönelir. Bunun tersine, toplum bilimci, araştırılan eyleyenlerin ve onların dünyevi sorunlarının yaşam dünyasına pragmatik olarak katılmayan "soğuk", "ilgisiz bir gözlemci"dir. İkincisi, ortakduyu eyleyeninin bilgi stoğu, gündelik dünyadan türetilir oysa bilim insanı, bilimin bütünlüğüne ait olan bilgi stoğuyla çalışır. Toplum bilimci, başka toplum bilimciler tarafından sorunların belirtildiği, çözümlerin önerildiği, yöntemlerin tasarlandığı ve sonuçların elde edildiği bir dünyada yaşar. Üçüncüsü, daha önce gördüğümüz gibi toplum bilimcilerin, kuramlaştırmalarında yaşam-dünyası içindeki kendi yaşamöyküsel çözümlerinden (bunları "paranteze almaları" gerekir) bağlantılarını koparmaları ve "bilim dünyası" olarak nitelendirilen anlam alanında çalışmaları gerekir. Bunun tersine ortakduyu eyleyenleri yaşamöyküsel durumları kuşatır ve yaşam-dünyası içinde hareket ederler. Bu iç farklılık, sadece, bilim dünyasını tanımlamamıza yardımcı olmaz ayrıca buna ek olarak, bu ölçütleri yerine getiren toplum bilimcinin, yaşam-dünyasını araştırmak için gerekli olan bilimsel tutumu elde ettiği düşünülebilir. Toplum bilimcilerin, uygun bilimsel tutuma sahip olmaları için araştırdıkları insanların yaşam dünyasıyla bağlarını koparmaları (yani pragmatik olmayan bir bilgilerinin olması), bilimin dünyasıyla meşgul olmaları ve yaşam-dünyası içindeki kendi yaşamöyküsel durumlarını paranteze almaları gerekir.

Gündelik yaşam dünyasını, duyarlı ve akla uygun eylemde bulunan insanlar doldurduğu halde bilim insanlarının, rasyonel olarak eylemde bulunan insanlardan oluşan bu dünyanın bir modelini yaratmaları gerekir. Gündelik dünyada insanlar *duyarlı olarak* eylemde bulunurlar, yani, onların, tipik amaçlara ulaşmak için tipik araçları kullanan eylemleri, tipik sorunlarla başetmenin toplumsal olarak onaylanmış kurallarıyla uyum içindedir. İnsanlar, salt geleneksel veya alışkanlığa dayalı tarzları

izleseler bile amaçlara ulaşmak için "makul" seçimler yaparken *akla uygun* eylemde de bulunabilirler. İnsanlar, gündelik yaşamlarında duyarlı olarak veya akla uygun olarak eylemde bulunabildikleri halde onlar sadece, toplum bilimcilerin yarattıkları kuramsal modeller içinde terimin tam anlamıyla, "amaçlar, araçlar ve ikincil sonuçlara ilişkin açık ve belirgin anlayış"a sahip olarak *rasyonel olarak* eylemde bulunurlar (Schutz, 1973:28). (Burada Schutz, rasyonelliği, Weber'in araç-amaç rasyonelliğini kullanmasıyla aynı biçimde kullanmaktadır.) Schutz, kendi eserinde rasyonelliğin, kuramsal bir kurgu olduğuna açıklık getirir: "Bu nedenle, daha önce tanımlanan katı anlamda rasyonellik kavramı, gündelik yaşamın ortak-duyu deneyimi içindeki eylemlere işaret etmez; o, toplum bilimcinin belirli yöntembilimsel amaçlar için geliştirdiği, toplumsal dünyayla ilgili *spesifik* modellerin *belirli* bir tipinin kurgulanışını ifade eder" (1973:42). Gündelik yaşamda eylem, en fazla, kısmen rasyoneldir. Duyarlı veya akla uygun davranan insanlar, ancak bir dereceye kadar rasyoneldir; onlar, tam rasyonel olmaktan uzaktır. Bu nedenle, toplum bilimcinin görevi, büyük ölçüde, tamamen-rasyonel-olmayan gündelik yaşam dünyasıyla ilgili rasyonel kuramsal modeller kurgulamaktır. Bu tür modeller kurgulama gereksiniminin temel dayanağı, toplum bilimcinin, yaşam-dünyasında bulunan tam rasyonel olmayan davranışı çözümlemek için rasyonel modeller kullanabileceği doğrusu kullanması gerektiği şeklindeki inancıdır. (Yine, bu, Weber'e ve onun ideal tipleri geliştirmesine ve kullanmasına benzer.)

Ancak gündelik toplumsal dünya, onun içindeki eyleyenler için "anlamlf'dır ve toplum bilimci, gündelik-yaşamın öznel-anlam yapılarının bilgisinin tamamen rasyonel sistemlerini kurgulama sorunuyla karşı karşıyadır. Schutz kesin bilim kavrayışının gereklerini karşılamasıyla aynı zamanda kendisini, Max Weber geleneğinde öznel bir sosyoloji geliştirme çabasının çelişkili konumunda bulur. Schutz'un soruyu ifade ettiği gibi (buna yanıt, onun kuramsal sisteminin merkezinde yatar): "Nesnel bilginin bir sistemi aracılığıyla öznel anlam yapılarını kavramak nasıl mümkündür?" (1973:35). Schutz'un yanıtı şudur; "tipik insan etkileşiminden oluşan toplumsal dünyanın bir kesiminin bir modelini kurgulamak ve tipik etkileşim biçimini, eyleyenlerin kişisel tipleri için sahip olabileceği anlama göre çözümlemek mümkündür" (1973:36).

İdeal Tipler Kurgulamak

Bunu başarma yeteneği, hem gündelik yaşam dünyası içinde hem de bilimde gerçekliği yorumlamak ve gerçekliğin bizimle ilgili olan parçasını kavramak için kurgulara (ideal tiplere) bağlı kaldığımız gerçeğine dayanır. Yaşam-dünyasında kullandığımız kurgular, birinci-dereceden kurgulardır ("tipleştirmeler", sonraki alt başlığa bakınız) ve toplum bilimci, bu birinci-dereceden kurgulara dayalı olarak ikinci-dereceden kurgular geliştirir. Öznelliğin nesnel, rasyonel bir bilimine olanak veren, bilimsel kurguların oluşturulmasıdır. Bununla birlikte, bilimin gereklerini karşılamak için, eyleyenin bakış açısından dünyanın anlamı, bu anlamın doğrudan gerçeklik içinde eşsiz ve öngörülemez ifade edilişinden soyutlama yapılarak yakalanmak zorundadır. Schutz, spesifik, eşsiz eyleyenlerle değil tipik eyleyenlerle ve tipik eylemlerle ilgilenir. Yaşam dünyasındaki ürn gözlemciler, kendilerinin nelerin sürmekte olduğunu anlamalarına imkân veren kurgular geliştirirler ancak bilimde yaşam-dünyasını anlama yeteneği artmaktadır çünkü (bilimsel) gözlemci, sistematik olarak, kendisiyle gündelik yaşamı anlayacağı soyut ve standartlaşmış kurguları çok daha fazla yaratır.

Schutz'un bilimsel yaklaşımının anahtarı, bu ikinci-dereceden kurguların veya daha alışılagelmiş sosyolojik terimlerle toplumsal eyleyenlerin ve toplumsal eylemin ideal tiplerinin kurgulanmasıdır. (Schutz'un "yabancı" ve "eve dönen" üzerine denemelerinde iyi örnekler ortaya konulmaktadır.) İkinci-dereceden kurgular geliştirmek, kuramsal olarak, yaşam-dünyasında insanların yerine toplum bilimci tarafından yaratılan kuklaların (veya Schutz'un çoğunlukla adlandırdığı gibi "minyatür insan") geçirilmesini kapsar. Yaşam-dünyasının bilimsel modeli, "tüm insanlıklarıyla birlikte insanlarla değil kuklalarla, tiplerle doludur; onlar, sanki meydana gelen eylemleri ve tepkileri gerçekleştirebilirlermiş gibi kurgulayabilirler" (Schutz, 1973:255). Schutz, eyleyenlerin yürüttükleri eylem süreçlerinin tipleri açısından olduğu kadar insanların tipleri açısından düşünür.

Toplum bilimciler, kuklaların bilincini, dikkate alınan bilimsel sorunla ilgili tipik eylem sürecini gerçekleştirmek için gerekli olan şeyle sınırlandırır. Kuklaların, nesneleri, eldeki sorunların çözümü için geçerli olabilecek çevrelerinde seçici olarak algılama yetenekleri yoktur. Onlar, kendilerinin değil toplum bilimcinin yarattığı durumlar içinde varolurlar. Kuklalar, seçim yapmazlar ne de toplum bilimcinin onlara verdiği tipik bilginin dışında bilgiye sahiptirler. Schutz'un, toplum bilimcinin kuklalarının doğasıyla ilgli en tamamlanmış biçimdeki açıklamalarından biri şudur:

> Bilim insanı tarafından kuklalara sadece görünüşte doğru olan bir bilinç yüklenir; bu bilinç, kuklanın el altındaki bilgi stoğu (atfedilen değişmez güdüler dizisi dâhil) aracılığıyla kukladan kaynaklanan eylemlerin öznel olarak anlaşılabilir hale getirileceği bir biçimde kurgulanır; bu yapılırken bu eylemlerin, toplumsal dünya içindeki gerçek eyleyenler tarafından ortaya konulmuş olmaları şartı sağlanmalıdır. Ancak kukla ve onun yapay bilinci, insanların ontolojik koşullarına tabi değildir. Minyatür insan, doğmamıştır, yaşlanmaz ve ölmeyecektir. Onun umutları ya da korkulan yoktur: o, tüm edimlerinin baş güdüsü olarak kaygıyı bilmez. O. eyleminin, yaratıcısı olan toplum bilimcinin önceden belirlediği sınırları aşamaması anlamında özgür değildir.
>
> Bu nedenle onun, toplum bilimcinin ona yüklediğinden başka çıkar çatışmaları ve güdüleri yoktur. O. hata yapamaz, eğer hata yaparsa bu onun tipik yazgısı değildir.
>
> O, toplum bilimcinin, onun seçmesini bekleyecek şekilde onun önüne koyduğu alternatifler dışında seçim yapamaz,... toplumsal bir ilişki içine yerleştirilen minyatür insan, tüm varlığıyla orada bulunur. O. kendisinin tipik işlevinin başlatıcısından başka bir şey değildir çünkü ona yüklenen yapay bilinç, bu tür işlevleri öznel olarak anlamlı hale getirmek için gerekli olan öğeleri içerir.
>
> (Schutz, 1973:41)

Bu nedenle, toplum bilimci, toplumsal dünyayı çözümlemek için gerekli olan araçları, ideal-tip eyleyenlerin kurgusu aracılığıyla geliştirir.

Bu kuklaların (veya daha genel olarak ideal tiplerin) kurgulanması keyfi bir süreç değildir. İdeal tiplerin, yaşam-dünyasının öznel gerçekliğini ve kesin bir bilimin gereklerini yeterince yansıtmaları için şu ölçütleri karşılamaları gerekir: [1 2]

1. *İlgililik postülası:* Weber'i izleyen Schutz, toplumsal dünyada araştırılan konunun, neyin araştırılacağını ve ona nasıl yaklaşılacağını belirlemesi gerektiğini ileri sürdü. Başka bir ifadeyle toplum bilimcinin yaptığı şeyin, yaşam-dünyasında araştırılan konuyla ilgili olması gerekir.
2. *Yeterlilik postülası*: Bu ilkeye göre ideal tipler, toplum bilimci tarafından, yaşam-

dünyasındaki eyleyenlerin davranışlarıyla ilgili tipleştirmcler, eyleyenlerin çağdaşlarına olduğu kadar kendilerine anlamlı gelecek şekilde kurgulanmalıdır.

3. *Mantıksal tutarlılık postülasv.* Tiplerin, yüksek düzeyde tutuarlılık, açıklık ve belirginlikle kurgulanmaları gerekir ve biçimsel mantığın ilkeleriyle uyumlu olmaları gerekir. Bu önkabulün yerine getirilmesi, "toplum bilimci tarafından kurgulanan düşünce nesnelerinin nesnel geçerliliğini destekler" (Schutz, 1973:43).
4. *Bağdaşabilirlik postülasv.* Toplum bilimcinin kurgulandığı tiplerin, bilimsel bilginin mevcut bürünlüğüyle bağdaşabilir olması gerekir veya bu bilgi bütününün en azından bir kısmının yetersiz olduğunu kanıtlaması gerekir.
5. *Öznel yorum postülasv* Toplumsal dünyanın daha genel modelinin yanısıra bilimsel tiplerin, gündelik yaşam dünyasında eylemin, gerçek eyleyenler için sahip olduğu öznel anlama dayanması ve onunla bağdaşabilir olması gerekir.

Schutz'un görüşünde bu beş postülaya bağlı kalan toplum bilimci, hem yaşam-dünyasındaki eyleyenlerin öznel anlamı için hem de kesin bir bilimin gerekleri için doğru olma gereksinimini karşılayan tipler ve modeller yaratacaktır.

Tipleştirmeler ve Tarifler

Önceki bölümde Schutz'un toplumsal dünyayı bilimsel olarak çözümlemek için ideal tipleri (ikinci dereceden kurgular)[1] kullanışını tartıştık. Bununla birlikte, daha önce bahsettiğimiz gibi toplumsal dünyada insanlar da *tipleştirmelen* (birinci-dereceden kurgular) geliştirirler ve kullanırlar. Verili bir durumda gündelik yaşam dünyasında bir eylem, "önceki deneyimler içinde oluşturulan bir tip aracılığıyla" belirlenir (Schutz ve Luckmann. 1973:229). Tipleştirmeler, bireyi, eşsiz özellikleri gözardı eder ve sadece genel ve türdeş özellikler üzerinde odaklanır.

Rutin olarak başkalarını tipleştirdiğimiz halde insanların öz-tipleştirmelere girişmeleri de mümkündür: "İnsan belirli bir dereceye kadar toplumsal dünya içinde kendi durumunu ve hemcinsleriyle ve kültürel nesnelerle çeşitli ilişkilerini tipleştirir" (Schutz, 1976:233).

Tipleştirme birçok biçim alabilir. Bir şeyi (örneğin bir insan, bir köpek) etiketlediğimiz zaman tipleştirmeye girişmiş oluruz. Daha genel olarak dili kullandığımız herhangi bir zamanda tipleştirme yapmaktayız yani, dilsel tipleri uygulamaktayız. Gerçekten de Schutz, dili, "*mükemmel* tipleştirme medyumu" olarak adlandırır (1973:75). Dil, toplumsal dünyayı anlamlı kıldığımız, tiplerin bir "hazine"si olarak düşünülebilir. Rutin olarak başkalarını tipleştirdiğimiz halde insanların öz-tipleştirmelere girişmeleri mümkündür. "İnsan belirli bir dereceye kadar toplumsal dünya içinde kendi durumunu ve hemcinsleriyle ve kültürel nesnelerle çeşitli ilişkilerini tipleştirir" (Schutz, 1976:233).

Tipleştirmenin dille bağlantısını kurmak, tipleştirmenin daha büyük toplumda varolduğunu ve insanların, aslında yaşam boyunca, toplumsallaşma süreci aracılığıyla tipleştirmeleri edindikleri ve depoladıklarını açığa kavuşturur. Bizim kullandığımız tipler, büyük ölçüde toplumsal olarak türetilir ve toplumsal olarak onaylanır. Onlar,

[1] İnsanlar, birinci-dereceden kurgulan, günlük bazda kullanırken toplum bilimciler, çalışmalarında ikmci-dereceden kurgulan (örneğin Schutz'un "yabancf'sı) kullanırlar.

zamana dayanmışlar ve toplumsal yaşamla ilgilenmenin geleneksel ve alışkanlığa dayalı araçları olarak kurumsallaşmışlardır. Birey, bazı tipleştirmeleri oluşturabileceği halde onların çoğu, önceden oluşturulmuştur ve daha büyük toplumdan türetilmiştir.

Schutz, bazen, tipleştirmeler gibi "anlama teknikleri veya en azından deneyimin... denetleyici boyutları olarak hizmet eden" tariflerden sözeder (Natanson, 1973a:xxix). İnsanlar, her gün karşılaştıkları pek çok rutin durumla başa çıkmak için tarifleri kullanırlar. Bu nedenle birisi bizi "Nasılsınız?" tarifiyle selamladığı zaman "İyiyim ya siz?" tarifiyle yanıt veririz. Yemek pişinne analojisine devam eden Schutz, "günlük yaşamın rutin konularıyla ilgilenmek için... yemek-kitabı bilgisi... tarifler... Kalkmaktan, yatağa gitmeye kadar günlük etkinliklerimizin çoğu bu türdendir. ... Onlar, sorgulanmayan klişelerin kültürel alışkanlıklarına indirgenen tarifleri izlenerek gerçekleştirilir" (1976:73-74). Sıradışı ya da sorunlu durumlarla karşılaştığımızda bile ilk olarak tariflerimizi kullanmaya çabalarız. Sadece, tariflerimizin işe yaramayacağı çok açık olduğunda onları terkederiz ve durumla ilgilenmenin, zihinsel olarak çözüm üretmenin yeni biçimlerini yaratmak isteriz.

Schutz ve Luckmann (1973:231), içinde - durumların sorunlu hale geldiği ve insanların onlarla ilgilenmenin yeni biçimlerini (yeni tarifler ve tipleştirmeler) yaratmalarını gerektiren koşulları ana hatlarıyla ortaya koyar. Bir kimsenin yeni bir durumla başa çıkması için elverişli tarif yoksa veya eğer bir tarif ilgili olduğu varsayılan durumla bir kimsenin başa çıkmasına olanak vermiyorsa yeni bir tarifin yaratılması gerekir. Başka bir ifadeyle hâlihazırda elverişli olan bilgi stoğu yetersiz olduğunda kişi yeni tarifler (veya tipleştirmeler) yaratarak bu stoğa ekleme yapması gerekir.

Sorunlu durumların tekrarlayan varoluşu nedeniyle insanlar tümüyle tariflere ve tipleştirmelere bel bağlayamaz. Beklenmedik şartlarla başetmek için onların yeterince uyarlanabilir olması gerekir. İnsanlar, öngörülemeyen durumlarla başetmek için, eylemin alternatif süreçlerini değerlendirmeye alan ve durumla başa çıkmanın yeni yollarını tasarlayan "pratik zeka"ya gereksinim duyarlar.

Yaşam-Diinyası

Yaşam-dünyası (veya *Lebenswelt),* içinde kesin-gözüyle-bakılanın, günlük olanın meydana geldiği dünya için Schutz'un kullandığı (Husserl'den türettiği) terimdir. Schutz, bu dünyayla ilgili kendi anlayışını iletmek için "ortak-duyu dünyası", "gündelik yaşam dünyası", "gündelik çalışma dünyası", "dünyasal gerçeklik", "ortak-duyu dünyasının devasa gerçekliği" ve benzerini içeren birçok terim kullanır (Natanson, 1973a:xxv). İnanlar bu dünya içinde "doğal tutumlar"la hareket ederler; yani, dünyaya kesin gözüyle bakarlar ve sorunlu bir durum ortaya çıkana kadar onun tiplcştirmelerinden ve tariflerinden kuşku duymazlar.

Schutz, yaşam-dünyasının altı temel özelliğini tanımlar. Birincisi, içinde eyleyenin "yaşama ve onun gerekliliklerine tam dikkat" kesildiği, Schutz'un "kapsamlı-uyanıklık" (1973:213) olarak nitelediği bilincin özel bir gerilimidir. İkincisi, eyleyen, bu dünyanın varlığına duyduğu kuşkuyu erteler. Üçüncüsü, insanlar, yaşam dünyasında çalışmakla meşgul olurlar; yani, onlar "bir tasarıma dayanan ve bedensel hareket yoluyla tasarlanan

durumu gerçekleştirme niyetinin karakterize ettiği dış dünya içindeki eylem"le meşgul olurlar (Schutz, 1973:212). Çalışma, yaşam-dünyasının merkezinde bulunur:

> Yaşam-dünyasının çekirdek bölgesi, çalışma dünyasıdır.... Özel olarak, "gerçekten erişimimiz içindeki" nesneler, hayvanlar ve kişilere yönelen etkinliklerin sahasıdır. Tipik olarak onun içindeki işlemler, "eylemin sınanmış tarifleri"ni izler: o, "benim nıtin etkinliklerimin dünyasıdır."... Bu tür bir çalışma, elle tutulur nesneler üzerinde, onları biçimlendirmek ve elle tutulur amaçlara yönelik kullanmak için zahmetli fiziksel eylemde bulunmaktır.
>
> (Wagner, 1983:290)

Dördüncüsü, içinde işleyişini sürdüren benliğinin tümel benlik olarak tecrübe edildiği, bir kimsenin kendisini tecrübe etmesinin spesifik bir biçimi vardır. Beşincisi, yaşam-dünyasına, ayırt edici özelliğini, "iletişimin ortak öznelcrarası dünyası ve toplumsal eylenT'i içeren spesifik bir toplumsallık biçimi verir (Schutz, 1973:230). Açıkçası, rüyaların ve fantezilerin dünyaları, öznelerarası dünyalar değildir. Beşincisi, yaşam-dünyasında kişinin kendi zamanının akışı ile daha büyük toplumdaki zamanın akışının kesişimini içeren spesifik bir zaman perspektifi vardır. Tersine rüyalarda ve fantezilerde kişinin zamanının akışı genellikle daha büyük toplumdaki zamanın akışıyla temastan uzaktır. Yani, bir kimse, örneğin, yirminci yüzyılda yaşadığı halde Orta Çağlardaki yaşamın fantezisini kurabilir.

Schutz, çoğunlukla sanki sadece bir yaşam dünyası varmış gibi yazdığı halde gerçek, her birimizin kendi yaşam dünyamıza sahip olduğumuzdur; ancak bunların tümünde birçok ortak öğe vardır. Bu nedenle başkaları, bizim yaşam-dünyamıza aittir ve biz, birçok başkasının yaşam-diinyasma aitiz.

Yaşam-dünyası, öznelararası bir dünyadır ancak doğumumuzdan çok önce varolan bir dünyadır; o, bizden önce gelenler tarafından yaratılmıştır. O, (özel olarak tipleştirmeler ve tarifler ancak aynı zamanda toplumsal kurumlar ve benzerleri) bize tecrübe etmemiz ve yorumlamamız için verilmiştir. Bu nedenle, yaşam-dünyasını tecrübe ederken, yaptığımız şeyleri kısıtlayan katı bir dünyayı tecrübe ederiz. Bununla birlikte basitçe, yaşaın-dünyasının önceden varolan yapısının egemenliği altında bulunmayız:

> Ona egemen olmak zorundayız ve hemcinslerimizle peşine düştüğümüz onun içindeki amaçlan gerçekleştirmek için onu değiştirmek zorundayız... ya üstesinden gelmek zorunda olduğumuz ya da teslim olmak zorunda olduğumuz bu nesneler eylemlerimize karşı direnç gösterir... gündelik yaşam dünyasına yönelik doğal tutumumuzu pragmatik bir güdü yönetir. Bu anlamda dünya, eylemlerimiz aracılığıyla değişiklik yapmak zorunda olduğumuz ya da kendisi eylemlerimizde değişiklik yapan birşeydir.
>
> (Schutz, 1973:209)

Burada eyleyenlerin ve yapıların birbirini karşılıklı etkilediklerini ileri süren Schutz'un düşüncesinin diyalektik biçimiyle ilgili bir izlenim edinmeye başlıyoruz. Wagner, Schutz'un yaşam-dünyası hakkındaki fikirlerinin, bireysel deneyimi, "sadece toplumsal etkileşiminkilerle dolayısıyla başkalarının yaşam-dünyasıyla değil aynı zamanda toplumsal olarak önceden verilen yorumlayıcı şemalar ve pratik davranışa yönelik reçetelerle (tipleştirmeler ve tarifler)" harmanladığını ileri sürerken bu tür bir diyalektik görüş benimser (1983:289).

Bu diyalektik, Schutz'un kültürel dünya hakkındaki düşüncesinde daha da belirgindir. Bir taraftan, kültürel dünyanın, "çağdaşların ya da daha öncekilerin kendimizin ve hemcinslerimizin insani eylemlerinden ortaya çıktığı ve bu eylemler tarafından kurumsallaştırıldığı için" bugün olduğu kadar geçmişte insanlar tarafından yaratıldığı açıktır. Tüm kültürel-araçlar, simgeler, dil sistemleri, sanat eserleri, toplumsal kurumlar ve diğerleri -kökenleri ve anlamlarıyla insan öznelerin etkinliklerine işaret ederler" (Schutz, 1973:329). Diğer taraftan, bu kültürel dünya dışsaldır ve eyleyenleri zorlayıcıdır: "Kendimi gündelik yaşamım içinde kendi yapmadığım bir dünyada bulurum... Benden uzun yaşayacak olan önceden düzenlenmiş bir toplumsal dünyada, gruplar içinde örgütlenen hemcinslerin paylaştığı bir dünyada doğdum" (Schutz, 1973:329).

Schutz, yaşam-dünyası çözümlemesinde temelde, az veya çok alışkanlığa dayalı eyleme yol açan bilginin paylaşılan toplumsal stoğuyla ilgilendi. Daha önce bilgi stoğunun başlıca bileşeni olan *tipleştirmelerin ve tariflerin bilgisini* tartıştık. Schutz, bu tür bilgiyi, bilgi stoğumuzdaki en değişken öğe olarak görür çünkü sorunlu bir durumda durumla başa çıkmanın yenilikçi çözüm yollarını bulabiliriz. Bilgi stoğunun diğer iki boyutunun sorunlu hale gelmesi daha az olasıdır. *Becerilerin bilgisi* (örneğin nasıl yürüneceği), çok nadiren sorunlu hale geldiği için (yürüme örneğinde bir istisna, geçici felç olacaktır) en temel bilgi biçimidir ve bu nedenle yüksek düzeyde kesinlik tanınır. *Yararlı bilgi* (örneğin, araba sürmek veya piyanoyu çalmak), bir zamanlar sorunlu olan bir duruma yönelik belirgin bir çözümdür. *Yararlı bilgi,* becerilerin bilgisinden daha sorunludur (örneğin, acil bir durumda bir kimsenin kendi araba sürüşüyle ilgili düşünmeye gereksinim duyması) ancak onun, tarifler ve tipleştirmeler kadar sorunlu hale gelmesi olası değildir.

Öznelerarasılık

En kapsamlı olarak, Schutz'un fenomenolojik sosyolojisi, sadece, öznelerarasılığın Husserl tarafından büyük ölçüde gözardı edildiği için değil aynı zamanda Schutz'un, diğer herhangi bir bilimin ona kesin gözüyle baktığına ve onu keşfetmediğine inandığı için öznelerarasılık üzerinde odaklanır. Öznelerarasılığın araştırılması, şu türden sorulara yanıt arar: Başka güdüler, çıkarlar ve anlamları nasıl biliriz? Başka benlikleri nasıl biliriz? Bakış açılarının karşılıklılığı nasıl mümkündür?

Karşılıklı anlama ve iletişim nasıl mümkündür? Öznelararsı bir dünya, özel bir dünya değildir; o, herkesin ortak dünyasıdır. O, "onun içinde başka insanlar arasında insanlar olarak yaşadığımız, ortak etki ve çalışma yoluyla onlara bağlandığımız, başkalarını anladığımız ve başkaları tarafından anlaşıldığımız için" varolur (Schutz, 1973:10). Öznelerarasılık, içinde birbirimizle konuştuğumuz ve birbirimizi dinlediğimiz "canlı şimdi"nin içinde varolur. Biz, başkalarıyla aynı zaman ve mekânı paylaşırız. "Bu eşzamanlılık, öznelerarasılığın özündedir çünkü onun anlamı şudur; *kendi bilinç akışım içinde yaşamamla aynı zamanda öteki benin öznelliğini kavrarım...* Ve ötekinin bu eşzamanlı kavranışının yanısıra onun karşılıklı olarak beni kavraması, dünyada *bizim* birlikte olmamızı mümkün kılar" (Natanson, 1973a:xxxii-xxxiii; italikler eklendi).

Son alıntının italikleştirilen bölümü, Schutz'un öznelararasılık üzerine düşüncesinin özüne inmektedir. Schutz, ağırlıklı olarak, insanların birbirlerinin bilinçlerini kavramalarını sağlayan araç olarak ve içinde insanların, birbirleriyle ilişki kurdukları tarzlar olarak etkileşimle ilgilenir.

Bilgi

Schutz, öznelerarasılık fikrini geniş bir anlamda, toplumsal olan herhangi bir şeyi kastetmek için kullanır. O, bilginin, üç anlamda öznelcrarası (veya toplumsal) olduğunu ileri sürer. Birincisi, *bakış açılarının karşılıklılığıdır* ve bu çerçevede öteki insanların varolduğunu ve nesnelerin herkes tarafından bilindiğini ve bilinebileceğini varsayarız. Bakış açılarının karşılıklılığına karşın aynı nesnenin farklı insanlar için farklı anlamları olduğu açıktır. Toplumsal dünyada iki "idealleştirme" yoluyla bu zorluğun üstesinden gelinir. *Bakış açılarının birbiriyle değiştirilebilmesinin* bu idealleştirilmesi şunu varsayar; eğer başkalarının yerinde olsaydık şeyleri onların gördüğü gibi görürdük. *Bağıntılılık sisteminin uygunluğu,* farklılıklarımızı gözardı edebileceğimizi ve pratik bir temelde ilerlememize olanak sağlayacak şekilde nesnelerin tanımları sanki özdeşmişçesine onların yeterince benzer şekilde tanımlandığını varsayar. (Schutz, bu iki idealleştirmeyi, "karşılıklı bakış açılarının genel tezi" olarak adlandırır.)

Bilginin, öznelerarası (veya toplumsal) olduğu ikinci bağlam, *bilginin toplumsal kökenidir.* Bireyler, kendi bilgilerinin çok küçük bir parçasını yaratırlar; onun çoğu, paylaşılan bilgi stokları içinde varolur ve anne-babalar, öğretmenler ve arkadaşlarla toplumsal etkileşim yoluyla edinilir.

Üçüncüsü, *bilginin toplumsal dağılımı* nedeniyle bilgi öznelerarasıdır. Yani, insanların sahip oldukları bilgi, onların toplumsal yapı içindeki konumlarına göre değişir. Ortakduyuya dayalı düşüncemizde gerçek bilgi stoğunun bireylerin toplumsal konumlarına göre bireyden bireye değiştiği gerçeğini dikkate alırız.

Bu nedenle Husserl, aşkın benliği, kendisinin öncelikli odak noktası olarak belirlediği halde Schutz, fenomenolojiyi, dışarıya doğru öznelerarası, toplumsal dünyaya yöneltti. (Bu, önemli bir farklılık olduğu halde, her iki düşünürün, öznellik üzerinde odaklandıkları gerçeğini -Husserl, bilinç alanı içinde ve Schutz, toplumsal alan içinde- gözden kaçırmamalıyız.)

Biginin Özel Bileşenleri

Schutz, kişisel deneyim farklılaştığı için kültürel alanın tüm öğelerinin, bireyden bireye[2] değiştiğinin ve değişebildiğinin farkındaydı. Bilgi stoğu, "yaşamöyküsel olarak eklemlenir":

> Bu. onun, önceki durumların sonucu olduğunu az veya çok yeterli bir şekilde "bildiğim" anlamına gelir. Ve dahası bunun, benim durumumun, bu bakımdan mutlak olarak "biricik" olduğunu bilirim. Aslında kendisi aracılığıyla şimdiki durumu belirlediğim bilgi stoğu, kendi "biricik" yaşamöyküsel eklemlenmesine sahiptir. Bu, sadece, onun içinde, durumlar içinde tortulaşmış olan tüm önceki deneyimlerin "anlam"ma, içeriğe işaret etmez. Bu aynı zamanda, yoğunluğa... sürekliliğe ve bu deneyimlerin dizilişine işaret eder. Bu koşulun, eşsiz önemi vardır çünkü bireysel bilgi stoğunu oluşturur.
>
> (Schutz ve Luckmann, 1973:111-112)

Bu nedenle Schutz'a göre bilgi stoğunun her zaman özel bir bileşeni vardır. Bununla birlikte bilgi stoğunun bu biricik ve özel bileşeni bile sadece, eyleyenin kendi yapımı değildir: "Bilginin elde edilmesinin ve deneyimlerin dizilişinin, deneyimsel derinliğin ve yakınlığın hatta sürekliliğin, toplumsal olarak somutlaştırıldığı ve belir-

[2] Ayrıca gruptan gruba çünktl bilginin toplumsal stoğu katmanlıdır.

lendiği vurgulanmalıdır. Başka bir ifadeyle yaşamöyküsel eklemlenmenin toplumsal kategorileri vardır" (Schutz ve Luckmann, 1973:113).

Özel bilgi stokları, bireysel yaşamöyküsü içindeki kaynaklan nedeniyle yaşam-dünyasının parçası değildir. Onlar, doğaları açısından yaşamöyküsel oldukları için Schutz, bilginin biricik ve özel bileşenlerinin, bilimsel araştırma için elverişli olmadıklarını düşündü. Onlar, Schutz'un görüşünde, yine de, gerçek eyleyenlerin günlük yaşamlarının önemli bileşenleridir.

Toplumsal Dünyanın Alanları

Schutz, toplumsal gerçekliğin dört ayrı alanını belirlemiştir. Her biri, toplumsal dünyayla ilgili bir soyutlamadır ve acillik (durumların eyleyenlerin erişim alanı içinde olma derecesi) ve belirlenebilirlik (eyleyen tarafından denetlenebilme derecesi) derecelerine göre farklılık gösterir. Bu dört alan, doğrudan deneyimlenebilen toplumsal gerçekliğin alanı, *um\velt;* dolaylı olarak deneyimlenebilen gerçekliğin alanı, *minvelf,* ardılların alanı, *folgewelt;* öncellerin alanı, *vorwe!t.* Schutz, ardılların ve öncellerin alanlarına *(folgevvelt* ve *vonvelt)* merkezi bir ilgi göstermez. Bununla birlikte, onları kısaca ele almalıyız çünkü onlar arasındaki karşıtlık, Schutz'un başlıca odaklanmasının -*umwelt* ve *minvelf*- bazı özelliklerini gösterir.

Folgewelt ve Voru'elt

Gelecek *(folgewelt*), Schutz'un eserinde bütünüyle tortusal bir kategoridir (örneğin, Marx'ın tersine çünkü onun diyalektiğinde bu kategori hayati bir rol oynar). O, tümüyle özgür ve tamamen belirsiz bir dünyadır. Onu, toplum bilimci sadece çok genel bir biçimde öngörebilir ve son derece ayrıntılı biçimde anlatılamaz. Bir kimse, toplum bilimcinin kurguladığı ideal tiplere ve geleceğin modellerine çok fazla bel bağlayamaz. Bu nedenle Schutz'un fenomenolojik biliminin, geleceği anlamaya ve tahmin etmeye çabalayan alışılagelmiş bilim insanına vereceği çok şey yoktur.[3]

Diğer taraftan, geçmiş (*vorwelt*), toplum bilimcinin çözümlemelerine daha uygundur. Geçmişte yaşamış olanların eylemi tümüyle belirlenmiştir; özgürlüğün hiçbir öğesi yoktur çünkü onların eylemlerinin nedenleri, eylemlerin kendileri ve eylemlerinin sonuçları çoktan meydana gelmiştir. Önceki bir dönemde yaşamış insanların eylemlerini yorumlamak zordur çünkü tarihsel olarak geriye bakarken, o dönem içinde hâkim olan kategorileri değil muhtemelen, çağdaş düşünce kategorilerini kullanırız. Çağdaşlarla ilgili yorumların daha doğru olması muhtemeldir çünkü sosyologlar, eylemlerini anlamaya çabaladıkları kimselerle yorumlayıcı kategorileri paylaşırlar. Bu nedenle geçmişin öznel bir sosyolojisi mümkün olduğu halde yanlış yorumlama olasılığı büyüktür.

Buradaki temel nokta şudur, Schutz'un amacı, araştırılan eyleyenlerin yarattıkları toplumsal dünyanın yorumlarına dayalı bir sosyoloji geliştirmekti. Öncellerin yorumlarını bilmek zordur ve ardılların yorumlarını anlamak olanaksızdır. Bununla birlikte, çağdaşları (*minvelt*) ve dolaysız yüzyüze temas içinde olduklarımızın (*umwelt*) yorumlarını anlamak mümkündür.

[3] Çağdaşların gelecekten ne *beklediklerini* araştırabiliriz ancak geleceğin kendisini araştıranlayız.

Umwelt ve Biz İlişkileri

Unnvelt, Schutz'un adlandırmasıyla "ortaklık kuranlardı veya birbiriyle yüzyüze ilişki içinde bulunanları içerir. Bu nedenle *umwelt* fikri, "arkadaşlar arasındaki koyu sohbete ve bir vagonda yabancıların birarada bulunmasına eşit ölçüde uygulanabilir" (Schutz, 1973:16). *Urmvelt*'in parçası sayılmak için yüzyüze temasta olmak yeterlidir. *Um\velt* içinde biricik bir özellik ve yoğunluk vardır:

> Her ortak, ötekinin yaşamının akışına katılır, canlı bir şimdi içinde ötekinin düşüncelerini sanki onlar adım adım kurulmuş gibi kavrayabilir. Onlar, bu nedenle, birbirilerinin gelecekle ilgili beklentilerini paylaşabilirler. Kısaca, ortaklık kuranlar, birbirinin yaşamöyküsüne karşılıklı olarak dâhil olurlar; onlar birlikte yaşlanırlar; onlann yaşadıkları ilişkiyi, tamamen bir biz-ilişkisi olarak adlandırabiliriz.
>
> (Schutz, 1973:16-17)

Biz ilişkileri, eyleyenlerin birbirlerinin yaşamöykülerini tanıma derecesine göre belirlenen, görece yüksek derece yakınlıkla tanımlanır. Saf biz ilişkisi, "ortakların birbirinin farkında oldukları ve kısa süreli de olsa birbirlerinin yaşamlarına duygudaş olarak katıldıkları" yüzyüze ilişkidir (Schutz, 1932/1967:164). Biz ilişkisi, yüzyüze etkileşime ayırıcı özelliğini veren eylem ve etkileşim biçimlerini olduğu kadar katılımcıların bilinçlerini de kuşatır. Biz ilişkisine ayırıcı özelliğini, içinde "ötekinin 'kişiliğinin' deneyimlendiği evrensel biçim olan "sen yönelimi" verir (Schutz ve Luckmann, 1973:62). Başka bir ifadeyle biz ilişkiler, son derece kişiseldir ve dolaysızdır.

Etkileşimin dolaysızlığının, toplumsal ilişkileri için iki anlamı vardır. Birincisi, onlar ilişkisinden farklı olarak biz ilişkisi içinde ötekinin öznel deneyiminin zengin göstergeleri vardır. Dolaysızlık, her bir eyleyenin, ötekinin bilincine girmesine olanak sağlar. İkincisi, bir birey, herhangi bir toplumsal ilişkiye girerken ötekinin sadece tipik bilgisine sahiptir. Bununla birlikte, yüzyüze etkileşimin devam eden süreci içinde ötekinin tipleştirilmeleri sınanır, gözden geçirilir ve üzerinde değişiklik yapılır. Yani ötekilerle etkileşim, tipleştirmelerde zorunlu olarak değişiklik yapar.

Schutz, sadece, yalnız başına biz ilişkileri hakkında birtakım anlayışlar sunmadı aynı zamanda bu ilişkilerin, gerçek dünyadaki kültürel fenomenlerle bağlantısını kurdu. Örneğin, eyleyenler, biz ilişkilerinde, toplumsal olarak hayatta kalmalarına olanak sağlayan tipleştirmeleri öğrenirler. İnsanlar, biz ilişkilerinde sadece, tarifleri öğrenmezler aynı zamanda onları orada kullanırlar -onların etkisiz veya uygunsuz oldukları anlaşılınca onlar, terkedilir veya değiştirilir.

Schutz, biz ilişkilerinde eyleyenler arasında kayda değer karşılıklı özveri olduğunun farkındaydı. İnsanlar, başka insanlar üzerinde eylemin farklı süreçlerini denerler. Onlar, düşmanca tepkiye neden olanları hızlıca terkedebilirler ve kabul edilenleri kullanmayı sürdürebilirler. Ayrıca insanlar, kendilerini, tariflerin işe yaramadığı durumlarda bulabilirler ve onların, uygun ve işe yarayan eylem dizileri oluşturmaları gerekir. Başka bir ifadeyle, insanlar, biz ilişkilerinde kendi eylemlerine, sürekli olarak, etkileşimde bulundukları kimselere göre ayar verirler.

İnsanlar, ötekiler hakkındaki kavrayışlarına da ayar verirler. Onlar, verili bir ilişkiye, öteki eyleyenlerin ne düşündükleri hakkında belirli varsayımlarla girerler. Genel olarak, insanlar, başkalarının düşünmelerinin, kendilerininkilerle aynı düzene sahip olduklarını varsayarlar. Bazen onlann karşılaştıkları şeyler bunu doğrular ancak

başka durumlarda ötekilerin yüz ifadeleri, hareketleri, kelimeleri ve eylemleri, insanların, başkalarının ne düşündükleriyle ilgili kamlarıyla uyuşmaz. Böylece insanların, başkalarının düşünme süreciyle ilgili görüşlerini gözden geçirmeleri gerekir ve böylece tepkilerine, başkalarının ne düşündükleriyle ilgili bu yeni imge temelinde ayar vermeleri gerekir. İnsanlar, başkalarının ne düşündüğünü gerçekte bilemedikleri için bu, dolaylı bir süreçtir. Bu nedenle onlar, bunun başkalarının zihinlerinde devam ettiğini şimdi düşündükleri şeyle uyumlu yanıtlara neden olacağı umuduyla eylemlerini geçici olarak değiştirebilirler. İnsanlar, başkalarının niçin belirli bir biçimde eylemde bulunduklarını anlamaya muktedir olmalarından önce başkalarının düşünce süreçleri ve eylemleriyle ilgili kendi kavrayışlarını birkaç kez gözden geçirmeye zorlanabilirler. Bazı örneklerde, insanların yeterli sayıda ayarlama yapamadıkları bile düşünülebilir, bunun sonucu ise, onların, muhtemelen, zihinleri tamamen kanşmış olarak bu özel etkileşimlerden kaçmalarıdır. Böyle bir durumda onlar, bilinen tariflerin uygulanabildiği daha rahat durumlar arayabilirler.

Gündelik yaşam içindeki ilişkilerde bile çoğu eyleme tarifler yol gösterir. İnsanlar, genellikle yaptıkları üzerinde veya başkalarının yaptıkları üzerinde düşünmezler. Bununla birlikte, sorunlarla, uygun olamayan düşünceler ve eylemlerle karşılaştıklarında, uygun bir tepki oluşturmak için tariflerini terkctmeleri ve neyin süregittiği üzerinde düşünmeleri gerekir. İnsanlar tariflerle eylemde ve etkileşimde bulunmayı tercih ettikleri için tariflerden bu ayrılma, psikolojik olarak maliyetlidir.

Unnvelt içindeki eyleyenlerin özgürlüğü nedeniyle bilimsel bakış açısından *umwelt'*i ele almak zordur. *Unnvelt* içinde insanların eylemleri çoğunlukla tipleştirilmemiştir. Bununla birlikte *ınmelt* içinde insanlar, başka insanlarla ilgili tipleştirmeleri ve onların eylem süreçlerini kullanırlar. Sonuç, toplum bilimcinin, bazı zorluklara karşın *umvvelf* in tipleştirilmelerini kurgulayabildikleridir. Başka bir ifadeyle, çoğunlukla rasyonel olmayan bu dünyanın rasyonel modelleri kurgulanabilir ve bu modeller, *umvvelt'lekı* yaşamı daha iyi anlamak için kullanılabilir. En azından onlar, rasyonel modeller ile insanların davranma biçimi arasındaki farklılıkları belirlemek için kullanılabilir. Schutz (1976:81) bu yaklaşımda, Weber'in ideal tipleri kullanmasıyla büyük ölçüde aynı biçimde tipleştirmeler kullanmaktadır.

Mitvvelfz geçmeden önce, günlük yaşamda kullanılan tipleştirmelerin (birinci-dereceden kurgular) *umwelt'*te yaratıldığı belirtilmelidir. Bu nedenle, Schutz'a göre, *unnvelt,* birinci-derecedcn kurguların (toplum bilimlerinde kullanılan ikinci-dereceden kurguların tersine) hayati kaynağıdır ve o, zor olmasına karşın önemli bir bilimsel araştırma alanıdır. *Umvvelf* \ bilimsel olarak çözümlemek zor olduğu halde bu tarzda *mitwelf* i araştırmak çok daha kolaydır. Bununla birlikte, *umvvelf*in tipleştirmelerin oluşturulmasındaki kilit rolü nedeniyle ve yaşam-dünyası içinde insanların toplumsal yaşantılarındaki merkezi rolü nedeniyle *mitvvelf*le ilgili bir araştırma daha kolay olabileceği halde bu tür bir araştırmanın, *umwelt'\e* ilgili bir araştırma kadar ödüllendirici olması muhtemel değildir.

M*itwelt* ve Onlar ilişkileri

Mitwelt, toplumsal dünyanın içinde insanların gerçek eyleyenlerle değil sadece, insanların tipleriyle veya daha büyük toplumsal yapılarla ilgilendikleri yönüdür. Bu tipleri

ve bu yapıları dolduran insanlardır ancak "çağdaşların bu dünyasında bu insanlar doğrudan tecrübe edilmez. Eyleyenler, gerçek insanlarla değil tiplerle ilgilendikleri için onların insanlar hakkındaki bilgisi, yüzyüze etkileşim temelinde sürekli gözden geçirilmeye tabi değildir. Öznel deneyimin genel tiplerinin bu görece sürekli bilgisi, bilimsel olarak araştırılabilir ve insanların toplumsal dünya ile ilgilendikleri genel sürece ışık tutabilir. *Mitwelt*'in birtakım spesifik örnekleri, bu bölümde çok geçmeden tartışılacaktır.

Umwelf\Q insanlar, aynı zamanda ve mekânda birlikte varoldukları halde *mitwelt*'te mekânsal uzaklıklar, yüzyüze bir temelde etkileşime girmeyi olanaksız kılar. Eğer mekânsal durum değişirse ve insanlar, birbirlerine yakınlaşırsa yüzyüze etkileşim mümkün olur ancak bu olduğu takdirde *umwelt'c* dönmüş oluruz. Bir zamanlar benim *umwelt'* imde olan insanlar, benden ayrılabilir ve en sonunda mekânsal farklılıklar nedeniyle *mitwelf* in parçası olabilir. Bu nedenle, insanlar birbirinden koptukça *umwelt*'ten *mihvelt'e* kademeli bir geçiş vardır:

> Şimdi yüzyüzeyiz, hoşçakal diyoruz, el sıkışıyoruz; şimdi o, uzaklaşıyor. Şimdi o, beni hatırlıyor; şimdi ben, onun bana el salladığını görüyorum; şimdi o, köşeden kayboldu. Yüzyüze durumun lam olarak hangi anda sona erdiğini söylemek olanaksızdır ve benim arkadaşım, hakkında bilgi sahibi olduğum (o, belki eve varmıştır) ancak doğrudan deneyim sahibi olmadığım salt bir çağdaş haline geldi
>
> (Schutz, 1976:37)

Benzer şekilde, *mitwelt*'in aşağıda tartışılan çeşitli düzeyleri arasında açık bir sınır çizgisi yoktur.

Minvelt, anonimlik derecesine göre düzenlenen düzeyleri bulunan tabakalanmış bir dünyadır. Düzey ne kadar anonim ise insanların ilişkileri, bilimsel araştırmaya o kadar uygundur. *Mitwelt* içinde, en az anonim olanlarla başlayan başlıca düzeylerden bazıları şunlardır:

1. Eyleyenlerin geçmişte yüzyüze karşılaştıkları ve tekrar karşılaşabilecekleri kimseler. Eyleyenlerin, onların epeyce güncel bilgisine sahip olmaları muhtemeldir çünkü onlarla önceden karşılaşılmıştır ve tekrara karşılaşılabilir. Görece düşük düzeyde anonimlik olduğu halde bu tür bir ilişki, siiregiden bir yüzyüze etkileşimi içermez. Eğer bu insanlarla daha sonraki bir zamanda kişisel olarak karşılaşılsaydı bu ilişki, *unıwelt'\x* parçası olurdu ve artık *mitwelt'\n* parçası olmazdı.
2. Bizim karşılaşmadığımız ancak ilgilendiğimiz insanların karşılaştıkları kimseler. Bu düzey, başkalarının ikinci el bilgisine dayandığı için, geçmişte karşılaştığımız insanlarla ilişkilerin düzeyinden daha fazla anonimlik içerir. Eğer bu düzeydeki insanlarla karşılaşsaydık, ilişki, *umwelf* in parçası olurdu.
3. Tanışmak üzere olduğumuz kimseler. Onlarla henüz karşılaşmadığımız sürece onlarla tipler olarak ilişki kurarız ancak onlarla gerçekte karşılaştığımız zaman durum yeniden *umwelt*'in parçası olur.
4. Somut bireyler olarak değil basitçe konumlar ve roller olarak bildiğimiz kimseler. Örneğin postalarımızı sınıflandıran veya çeklerimizi işleyen insanların olduğunu biliriz ancak onlar hakkında tipler olarak tutumlarımız olduğu halde onlarla kişisel olarak hiçbir zaman karşılaşmayız.

5. İçlerinde bulunan herhangi bir bireyi bilmeden işlevlerini bilebileceğimiz bütünlükler. Örneğin, Senato'yu bilebiliriz ancak, o insanlarla tanışma olasılığına sahip olduğumuz halde az sayıda insan, gerçekte, onun içindeki bireyleri bilir.
6. İçlerinde bulunan insanlarla karşılaşma olasılığı çok az olan çok anonim bütünlükler. Çoğu insan için Mafya bu tür bütünlüklerin bir örneği olabilir.
7. Eyleyenlerin şimdi ve geçmişte yüzyüze etkileşim içinde bulunmadıkları çağdaşlar tarafından yaratılan anlamın nesnel yapıları. İngilizce gramer kuralları, bu tür bir anlam yapısının örneğidir.
8. Tanışmadığımız ve tanışmamız pek muhtemel olmayan bir kişi tarafından üretilen fiziksel eşyalar. Örneğin, insanların, bir müze tablosu ile son derece anonim bir ilişkileri vardır.

Mitwelt ilişkilerinin içinde daha fazla ilerledikçe bu ilişkiler, daha fazla kişilik dışı ve anonim olurlar. İnsanların, başkalarıyla yüzyüze etkileşimleri yoktur ve bu nedenle başkalarının zihninde neyin sürdüğünü bilemezler. Onların bilgileri, bu nedenle, "öznel deneyimin genel tipleri"yle sınırlıdır (Schulz, 1932/1967:181).

Mitwelt'te bulunan *onlar ilişkilerine* ayırt edici özelliğini, ortaklık kuranlar (örneğin kişisel bir arkadaş) değil kişiliği olmayan çağdaşlar (örneğin, mektupları sınıflandıran görünmeyen posta çalışanı) verir. Onlar ilişkilerinde insanların düşüncelerine ve eylemlerine anonim tipleştinneler egemendir.

"Saf' onlar ilişkisinde öteki eyleyenleri tanımlamak için kullanılan tipik bilgi şemaları, değişiklik yapmaya elverişlidir. Gerçek insanlarla değil kişiliği olmayan çağdaşlarla etkileşim içinde bulunduğumuz için tipleştirmelerimizden farklılık gösteren enformasyon bize sağlanmaz. Başka bir ifadeyle onlar ilişkilerinde yeni deneyimler oluşturulmaz. Kültürel tipleştirmeler, eylemi belirler ve bir onlar ilişkisi içindeki eyleyenlerin düşünceleri ve eylemleriyle değiştirilemez. Bu nedenle biz ilişkileri, müzakereye bağlı iken onlar ilişkileri bağlı değildir.

Biz ve onlar ilişkileri arasındaki ayrıma karşın onlar ilişkilerinde kullanılan tipleştirmelerinin tarihsel kökleri biz ilişkilerinde bulunur: "Bir sorunun ilk ve kökeninde nesnel olan çözümü, büyük ölçüde hâlâ bireyin öznel ilgililik farkındalığına dayanıyordu" (Schutz ve Luckmann, 1973:225). Bununla birlikte bu çözümler en nihai olarak daha fazla tipleştirilmiş ve anonim hale geldiler -kısaca, kültürel alanın gitgide daha fazla bir parçası oldular.

Bilinç, Anlamlar ve Güdüler

Husserl, bilinç özellikle bilincin evrensel yapısı üzerinde odaklanırken Schutz, bilinçle ilgilenmeyi bıraktı ve öznelerarasılık, yaşam-dünyası ve onlar ilişkilerine yöneldi. Bu nedenle bilinç Schutz'un merkezi bir ilgisi değil, onun öznelerarasılık bilimi için bir kalkış noktasını oluşturur.

Schutz, gündelik dünyada olaylar, sorunsuz bir şekilde tariflerle uyum içinde işlediği sürece düşünceli bilincin, görece önemsiz olduğuna ve eyleyenlerin, kendi zihinlerinde ve başkalarının zihinlerinde süregiden şeylere çok az dikkatlerini verdiklerine inandı. Benzer bir şekilde Schutz (1932/1967:190), fenomenolojik sosyoloji biliminde bir kimsenin bireysel bilinci gözardı edebileceğine inandı. Aslında, Schutz, zihni, bilimsel araştırmaya kapalı gördüğü için ve öznelerarasılık üzerinde odaklandığı

için kendi eserinde, zihinsel süreçler üzerindeki geleneksel fenomenolojik odaklanmayı terkedeceğini itiraf etti (1932/1967:97). Böylelikle, fenomenolojinin en çok bilinmesini sağlayan yaklaşımı terkeden en ünlü fenomenolog olan bir sosyologun görünüşte çelişkili durumuyla karşılaşmaktayız. Bununla birlikte, Schutz'un geleneksel fenomenolojik ilgiyi öznellikle sürdürdüğünü farkettiğimizde çelişki çözüme kavuşur. Schutz, bu bölüm boyunca gördüğümüz gibi, bireysel öznellik üzerinde (Husserl'in yaptığı gibi) odaklanmak yerine öznelerarasılık üzerinde odaklanır.

Schutz'ın öznelerarasılık üzerinde bariz odaklanmasına karşın o, bilinçle ilgili birçok anlayış önerdi. Aslında Schutz, tüm sosyolojik ilgilerinin temelinin, "bireyin içinde meydana gelen anlama ve anlamın kuruluşu süreçleri, öteki insanların davranışlarının yorumlanmasının süreçleri ve öz-yorumlamanın süreçleri"nde yattığını ileri sürdü (1932/1967:11).

Schutz'un toplumsal dünya imgesinin felsefi temeli, ona göre bilimsel araştırmaya uygun olmayan bir temel olmasına karşın, içinde anlamın kuruluşu, anlama, yorumlama ve öz-yorumlama sürecinin bulunduğu derin bilinçtir (*duree*). Fenomenolojik bir sosyolojinin, "yalnız Benliğin bireysel deneyiminde anlamın oluşturulma biçimi"ne dayanması gerekir. "Böyle yaparak, benlik kendi deneyimi aracılığıyla yaşadığı için benliğin süreği içinde içsel zaman bilincinde anlamın ortaya çıkma noktasına kadar benliğin izini sürmemiz gerekir" (Schutz, 1932/1967:13). Bu, Schutz'un felsefi öncelleri, Henri Bergson ve Edmund Husserl'in merkezi ilgisi olan alandır. Onlar, zihin içinde süregiden şey hakkında felsefe yapmakla ilgilendiler ancak Schutz'a göre merkezi bir soru, bu ilginin, bilimsel sosyolojik bir uğraşa nasıl dönüştürüleceğiydi.

Schutz, Max Weber'in eserinin özellikle Weber'in eserinin toplumsal eylemle meşgul olduğu kısmının çekimine kapıldı çünkü onun, hem bilince yönelik bir ilgiyi hem de bilimsel sosyolojiye yönelik bir merakı yansıttığını düşündü. Bölüm 8 içinde gördüğümüz gibi, eylemin bilinç içindeki temellerinden çok toplumsal yapıların eylem üzerindeki etkisiyle ilgilenen VVeber'in bireysel eyleme duyduğu ilgi, sadece önemsiz ve ikincil bir ilgiydi. Prendergas'a göre Schutz'un, "Weber'in bürokrasi, din sosyolojisi, siyaset sosyolojisi veya genel ekonomi tarihi kuramına açık bir ilgisi yoktu" (1986:15). Bu nedenle Schutz, Weber'in sosyolojinin sadece küçük ve merkezi olmayan bölümüyle ilgilendi. Ancak Weber, bunda bile, yukarıda ima edilen nedenlerle olmasa da Schutz için tatmin-edici olmanın altında kalan bir modeldi. Schutz'a göre, Weber'in eserinin sorunu, Weber'in bilinç kavrayışında yetersizliklerin olmasıydı. Weber, anlam tiplerini birbirinden ayırmayı başaramadı ve anlamlan güdülerden ayırmayı başaramadı. Schutz, Weber'in neyi yapmayı başaramadığına açıklık getirirken, daha çok kendisinin bilinç kavrayışını anlatmıştır.

Schutz, anlamları güdülerden ayırmamız gerektiğini ileri sürdü. Bu süreç içinde o, hem anlamların hem de güdülerin iki alt tipi arasında ayrım yaptı. Schutz, onlan net olarak ayrı tutmayı her zaman başaramadığı halde ona göre *anlamlar,* eyleyenlerin, toplumsal dünyanın hangi yönlerinin kendileri için önemli olduğunu nasıl belirlediklerriyle ilgilidir, oysa *güdüler,* eyleyenlerin yaptıkları şeyi yapma nedenlerini içerir. Anlamın bir tipi, *öznel* anlam bağlamıdır. Yani, gerçekliği kendimizin bağımsız zihinsel kurgulamamız aracılığıyla gerçekliğin belirli bileşenlerini anlamlı olarak tanımlarız. Bununla birlikte, bu süreç, gündelik yaşam-dünyasında önemli olmasına karşın Schutz, onun, çok nevi şahsına münhasır olduğu için bilimsel araştırmaya uygun olmadığını düşündü.

Bilimsel sosyolojiyle ilgili olan, ikinci tip anlam, nesnel anlam bağlamı, bir bütün olarak kültürde varolan ve eyleyenlerin bütünlüğünün paylaşılan mülkü olan anlamların dizileridir. Bu anlam dizileri nevi şahsına münhasır olmaktan çok paylaşıldıkları için başka herhangi bir kimse için olduğu kadar sosyologlar için de erişilebilirdir. Onların nesnel bir varlıkları olduğu için sosyolog onları, bilimsel olarak araştırabilir ve onlar, Schutz'un temel ilgilerinden biriydi. Schutz, öznel ve nesnel anlamı birbirinden ayırmayı başaramadığı için ve bilimsel sosyoloji içinde nesnel anlam bağlamlarının en kolay incelenebildiğine açıklık getirmeyi başaramadığı için Weber'e yönelik eleştireldi.

Ayrıca Schutz, güdülerin iki tipini birbirinden ayırdı -"için" ve "nedeniyle" güdüleri. Her ikisi, bireyin eylemleri için gerekçeler içerir ancak bunun tek nedeni, güdülerin, hem eyleyen kişi için hem de sosyolog için erişilebilir olmalarıdır. *îçin güdüleri*, bir eyleyenin belirli eylemlere girişmesinin gerekçeleridir; eylemlere, gelecekte bazı amaçlar veya oluşlar gerçekleştirmek için girişilir. Onlar, sadece eylem meydana gelirken varolur. İçin güdüleri "öznef'dir. Onlar, özeldir ve eyleyen tarafından bilinebilir ancak başkaları için erişilmezdir. İçin güdüleri, eyleyen tarafından eylem tamamlandıktan ve amaca ulaşıldıktan (veya ulaşılmadıktan) sonra sadece geriye dönük bir şekilde kavranabilir. Sosyoloji, için güdüleriyle çok az ilgilenir çünkü onları bilimsel olarak araştırmak zordur. Ancak sosyoloji, bireylerin nasıl davrandılarsa öyle davranmalanna neden olmuş *nedeniyle güdülerim* veya geriye dönük bir şekilde geçmiş etmenlere (örneğin, kişisel geçmiş, bireysel psişe, çevre) göz atışları araştırabilir. Nedeniyle güdüleri, "nesneldir"; onlar, bilimsel yöntemler kullanılarak geriye dönük bir şekilde araştırılabilir. Eylemler, hâlihazırda meydana gelmiş oldukları için onların gerekçeleri hem eyleyen hem de toplum bilimci için erişilebilirdir. Bununla birlikte, öteki eyleyenler de toplum bilimciler de ötekilerin güdülerini hatta nedeniyle güdülerini tamamen bilemezler. Hem eyleyenlerin hem de bilim insanlarının, tipik güdülerin üstesinden gelebilmekten tatmin olmaları gerekir.

Nedeniyle güdülerinin, toplum bilimci için daha fazla erişilebilirliğine karşın onlar, Schutz'un için güdülerinden çok fazla ilgisini çekmedi. Onlar, Husserlci bir bilince dönüşü temsil ediyordu ancak birçok kez gördüğümüz gibi Schutz, öznelerarası dünyaya geçmeye ilgi duydu. Bununla birlikte Schutz, tüm toplumsal etkileşimin, karşılıklılık güdüleri üzerine kurulduğuna inandı: "[Ejyleyenin için güdüleri, ortağının nedeniyle güdüleri haline gelecektir ve tersi de doğrudur" (1976:23).

Schutz, kendisinin en temel sosyoloji kavramlarını bilincin içine yerleştirir. Örneğin, *eylem,* "eyleyen tarafından öz-bilinçli olarak tasarlanan davranış" (Natanson, 1973a:xxxiv), "eyleyenin başta planladığı davranış"tır (Schutz, 1973:19). Daha açık olarak Natanson'a göre: "Her durumda eylemin son derece önemli özelliği, onun amaçlı ve tasarımsal karakteridir. Eylemin kaynağı, eyleyenin *bilincindedir"* (1973a:xxxiv; italikler eklendi). Toplumsal eylem, "ötekilerin tutumlarını ve eylemlerini içeren eylemdir ve kendi seyri içinde onlara yönelir" (Schutz, 1976:13). Schutz'un bilinç üzerine düşünceleri hakkında bir noktanın daha eklenmesi gerekir.

Schutz, bilinç içinde, kendi öznelararası dünyasının temelinde yatan temel bir insani kaygı görür:

> Öleceğimi biliyorum ve ölmekten korkuyorum. Bu ana deneyime *temel kaygı* demeyi

öneriyoruz. O, tüm diğerlerinin kaynağı olan en eski beklentidir. Doğal tutum içinde insanı, dünyanın efendiliğine girişmeye, engelleri aşmaya, tasarımlar planlamaya ve onları gerçekleştirmeye teşvik eden, umut ve korkunun, gereksinimler ve tatminlerin, olasılıklar ve risklerin birbiriyle ilişkili birçok sistemi, temel kaygıdan ortaya çıkmıştır.
(Schutz, 1973:228)

Schutzcu *Kuramı Yorumlamak*

Schutzcu kuramı yorumlamak, birçok bakımdan, bu kitapta şimdiye kadar tartışılan herhangi bir başka başlıca kuramcının eserinden daha zordur. Birincisi, Schutz (muhtemelen Mead ile birlikte) muhtemelen karşılaştığımız, tek-amaçlılığı en belirgin soyut kuramcıdır. Ötekiler, ampirik dünyaya çok daha derinlemesine bulaşmışlardır. Örneğin Weber, bize, büyük ölçüde tarihsel ayrıntıya gömülmüş kuramını sunar. Marx, kuramsal soyutlama ile kapitalizmin gerçek-dünya kötülükleri arasında ileri geri hareket eder. Gelecek bölümde karşılaşacağımız ve son derece soyut bir düşünür olan Parsons bile zaman zaman gerçek dünya ile bağlantı kurar. Schutz (1976), gerçek dünyaya en fazla, yabancı ve eve dönen gibi toplumsal tipler üzerine denemelerinde yaklaştı.

İkincisi, Schutz'un kuramı, sosyolojiye yabancı olan ve ancak büyük zorlukla sosyolojik terimlere çevrilen felsefi bir gelenek içine yerleştirilmiştir. James Heap ve Phillip Roth (1973), Schutzcu kuramın temel köklerinden biri olan Husserl'in fenomenolojisinin, sosyolojiye çevrilebileceğinin son derece kuşkulu olduğunu ileri sürerler. Schutz'un kuramını, tam da bunu yapma çabası olarak nitelendirebiliriz. Schutz'un çabalarının başarısı, onun eserinden türetilen kuramların -özel olarak etnometodoloji- popülerliğiyle açıklanır. Yine de onun fenomenolojik felsefe içindeki kökleri, onun sosyolojisini yeterince kavramayı zorlaştırmaktadır.

Bu nedenle, bu bölümün başındaki tartışmaya dönmekteyiz. En başta, bazı yorumcular, Schutz'u, eyleyenlerin toplumsal dünyayı nasıl yarattıkları üzerinde mikro odaklanmasıyla överler. Ötekiler, onu bu odaklanma nedeniyle eleştirirler. Daha başkaları, Schutz'un geniş-ölçekli, kültürel bir odaklanmasının olduğunu düşünürler. Bu bölümde geliştirilen görüş, ikinci iddianın reddi ve birinci ve üçüncü iddiaların birleştirilmesinden oluşmaktadır. Yani, Schutz, eyleyenlerin toplumsal dünyayı nasıl yarattıklarıyla ve eyleyenlerin yarattıkları büyük-ölçekli toplumsal ve kültürel dünyanın onlar üzerindeki etkisiyle diyalektik açıdan ilgilendi. Schutz, bu diyalektiği, birçok klasik kuramcıyla paylaştığı halde onun yaklaşımına özgünlüğünü veren, onun bütünüyle ve yalnızca öznel olmasıdır.

Özet

Alfred Schutz, Edmund Husserl'in içeriye yönelik aşkın benliğin anlaşılmasını amaçlayan fenomenolojik felsefesini aldı ve onu, öznelerarasılık, yaşam-dünyası ve toplumsal dünyaya duyulan ilgi doğrultusunda dışarıya yönelik bir anlayışa dönüştürdü.

Schutz'un yaklaşımını anlamanın anahtarı, onun bilim anlayışının kavranmasıdır. Bilim, Schutz'un incelediği birtakım dünyalardan biriydi -öteki dünyalar, rüyaların, fantezilerin, çılgınlığın ve özellikle gündelik dünyanın "devasa gerçekliği"nin dünyalarını içeriyordu. Bilim insanları, araştırdıkları öznelerin gündelik dünyalarında veya bilim yaparken kendilerine ait gündelik dünyada pragmatik olarak bulunmazlar. Bunun yerine onlar, bilimin dünyasında bulunurlar ve gündelik dünya içindeki yaşamla

bağlantılı bilgi stoğuna yaslanmaktan çok bilimin bilgi stoğuna yaslanırlar.

Gündelik dünya içinde insanlar duyarlı olarak veya akla dayalı olarak davranabilirler; onlar, sadece, toplum bilimcinin kuramsal modelinde tümüyle rasyonel bir tarzda davranırlar. Toplum bilimcilerin rasyonel modelleri ve (ikinci-dereceden) kurguları (yani "ideal tipler"), insanların günlük yaşamlarında işlevlerini yerine getirmeleri için kullanmaları gereken birinci-dereceden kurgulara dayanır. Toplum bilimcilerin çözümlemeleri, tümüyle rasyonel eyleyenlerin ideal tiplerine (kuklalar veya "minyatür insanlar") ve onların eylem süreçlerine yol açar. Bu ideal tiplerin kurgulanışının kesin bir bilimin taleplerini karşılaması gerekir. Schutz, bu tip kuramlaştırmanın, öznelliğin nesnel rasyonel bir bilimine olanak sağladığını söyler.

Tipleştirmelerin, hem toplum bilimciler hem de gündelik dünyadaki insanlar için merkeziliği daha önceki tartışmanın çoğunda belirtildi. Tipleştirmeler çoğunlukla toplumsal olarak türetilir ve toplumsal olarak onaylanır ve insanların günlük bir temelde işlevlerini sürdürmelerine olanak sağlar. İnsanlar, sadece sorunlu durumlarda (gönülsüzce) tipleştirmelerini (ve tariflerini) terkederler ve toplumsal dünyayla başetmenin yeni biçimlerini yaratırlar.

Daha önce söz edildiği gibi Schutz'un ilgi odağı, öznelerarasılık veya insanların, kendi düşünce akışları içinde yaşarken başkalarının bilincini kavrama biçimiydi. Schutz'un eserinin çoğu, yaşam-dünyası veya gündelik yaşam dünyası üzerinde odaklanır. Bu, içinde insanların hem toplumsal gerçekliği yarattıkları hem de kendi öncellerinin yarattığı, önceden varolan toplumsal ve kültürel yapılar tarafından kısıtlanan öznelerarası bir dünyadır. Yaşam-dünyasının çoğu, paylaşıldığı halde bu dünyanın (yaşamöyküsel olarak eklemlenen) özel boyutları da vardır.

Toplumsal dünyanın dört alanı vardır -gelecek *(folgewelt)*\ geçmiş (*vorwelt)*\ kendileriyle yüzyüze temasımız olan ortaklık yapanların şimdiki dünyası (*umwelt)*\ kendilerini sadece tipler olarak bildiğimiz çağdaşların şimdiki dünyası (*mitwelt).* Birinci-dereceden kurgular, *umwelt*'te yaratılır; toplum bilimcilerin ikinci-dereceden kurguları en kolay şekilde *mitwelt'e* uygulanabilir, bununla birlikte onlar en önemli şekilde *umwelt'e* uygulanabilir. Yakın biz ilişkileri, te bulunur ve *mitwelt'e* ayırt edici özelliğini, tipleştirilmiş onlar ilişkileri verir.

Schutz, bilinçten uzaklaştığı halde özellikle anlam ve güdüler üzerine düşüncelerinde bilinçle ilgili anlayışlar ortaya koydu.

Schutz'un bir mikro kuram mı yoksa bir makro kuram mı sunduğu konusunda anlaşmazlık bulunmaktadır; bununla birlikte, bu bölümdeki görüş, onun kuramının, insanların toplumsal gerçekliği kurgulama biçimi ile ötekilerin kurguladıkları ve kurgulamayı sürdürdükleri hâlihazırda mevcut olan, katı kültürel gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyle ilgilendiğidir. İnsanlar, bu gerçekliklerden etkilenirler ancak onların, aynı zamanda, kültürel dünyayı "anlamlı kılma", yorumlama hatta yeniden kurgulama yetenekleri vardır.

Talcott Parsons

Bölümün Ana Hatları

Parsons'ın Bütünleştirici Çabaları

Eylem Sisteminin

Genel İlkeleri

Parsonscı Kuramda Değişim ve Dinamizm

Bu kitapta tartışılan klasik kuramcıların en sonuncusu ve en çağdaşı olan Talcott Parsons'a (1902-1979) gelmiş bulunuyoruz. Parsons sadece görece kısa bir zaman Önce ölmesine karşın onun eserini bu kitapta tartışmak iki nedenle uygundur. Bir kere, *Toplumsal Eylemin Yapısı'*nda (*The Structure of Social Action)* (1937) Avrupa klasik kuramını özellikle Weber ve Durklıeim'ın eserini Amerikan sosyolojisinin dikkatine sunan Parsons'dır (Camie, 1989). Yine, Parsons, kendisine özgü "büyük" (klasik) kuram oluşturmuştur. Parsons'ın kuramı, kapsam ve büyüklükte bu kitabın önceki bölümlerinde tartışılan klasik kuramların rakibidir.

Parsons, kuşkusuz en önemli Amerikan sosyoloji kuramcısıydı. Onun yazdığı eserler, sosyologlar tarafından yaygın bir şekilde alıntılanmış ve kullanılmıştır. Daha da önemlisi, Harvard Üniversitesi'ndeki profesör konumuyla o, genel olarak sosyolojiyi olduğu gibi Amerikan sosyoloji kuramının büyük bir kısmını şekillendirmiştir. Amerikalı kuramcıların en önemlilerinden birçoğu, onun öğrencisiydi ve onlar, kendi bölümlerinde ve kendi öğrencilerine, Parsonscı-tarzda kuramı öğrettiler. Harvard'da Parsons ile birlikte çalışan birçok kuramcı arasında Robert Merton, Kingsley Davis, Robin Williams, Wilbert Moore, Marion Levy ve Neil Smelser bulunuyordu.

Parsons 'ın Bütünleştirici Çabaları

Bu kitapta tartışılan sosyoloji kuramcılarının tümü arasında Parsons, sosyoloji kuramına bütünleştirilmiş bir yaklaşım geliştirme amacı en açık olandı. Bunun birtakım görünümleri vardır. Birincisi, Parsons, Harvard Üniversitesi'nde Toplumsal İlişkiler Bölümü'nü kurdu. Klinik psikoloji, davranışsal psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi alanlar onun bütünleştirici amacına dâhildi. İkincisi, Parsons, kendi kuramlaştırması içinde, en iyi örnekleri kendisinin dört eylem sistemi -davranışsal organizma, kişilik, toplumsal sistem ve kültürel sistem- olan toplumsal çözümlemenin açık bir anlayışını geliştirdi. Son olarak, Parsons, en önemli eserlerinden biri olan *Toplumsal Sistem'*de *(The Social System)* toplumsal çözümlemenin alanlarının bütünleştirilmesinin, toplum-

sal dünyada merkezi öneme sahip olduğunu ileri sürdü:

> Bir dizi ortak değer tarzının, oluşturucu kişiliklerin içselleştirilmiş gereksinim-eğihinleriyle bu bütünleştirilmesi, toplumsal sistemlerin dinamiklerinin merkezi fenomenidir. En gelip geçici etkileşim süreci hariç herhangi bir toplumsal sistemin istikrarının bu tür bir bütünleşmenin bir derecesine bağlı olmasının, *sosyolojinin temel dinamik teoremi* olduğu söylenebilir.
>
> (Parsons, 1951:42; italikler eklendi)

Parsons, kendisi için kilit konunun, "*toplumsal sistem* ile bireyin *kişiliği* arasındaki ilişkilerin kuramsal olarak formülleştirilmesi sorunu" olduğunu ileri sürdüğünde benzer bir görüş savundu (1970:1; italikler eklendi).

Bazıları, Parsons'm eserinin önemli bir kısmında görülen bu bütünleştirici amacı övmüş, aslında bazıları da alkışlamıştır; bununla birlikte, başkaları (örneğin, Alexander, 1978; Menzies, 1977) onu "bulanık" ve "karışık" olarak görmeye başlamıştır. Eleştiriciler, Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı'*na mikro-yönelimli eylem kuramcısı olarak başladığını ancak daha o eseri bitirmeden yıllar içinde, makro-yönelimli yapısal-işlevsel kurama daha fazla yaklaştığını ileri sürdüler. Parsons'm eserindeki zihin karışıklıklarından bazıları, onun eski kuramsal görüşlerinden vazgeçme veya onları yenileriyle yeterince bütünleştirme yetersizliğinden kaynaklandı. *Toplumsal Eylemin Yapısı'nm* ikinci baskısı kadar erken bir zamanda Parsons, bu kaymadan söz etmiştir;

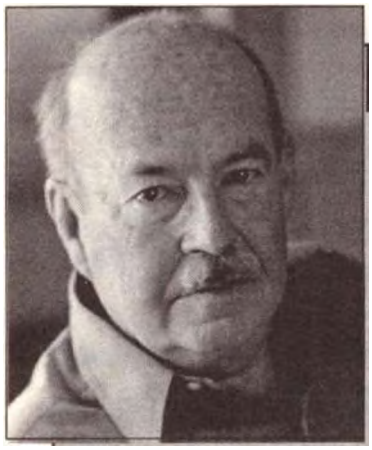
> toplumsal eylemin yapısının çözümlenişinden, toplumsal sistemlerin yapısal-işlevsel çözümlenişine. Onlar, kuşkusuz son çözümlemede toplumsal eylem sistemleriydi. Ancak bu tür sistemlerin yapısı, yeni yorumlanışında doğrudan eylem terimleriyle değil "kurumsallaşmış biçimler" olarak ele alındı.
>
> (Parsons, 1949:D)

Bu yazarın paylaştığı bir görüş (Menzies, 1977), Parsons'ın eserinin onun eylem kuramından yapısal işlevselciliğe kaymayı asla tamamlamadığı ve bunun sonucu, onun eseri boyunca iki kuramın birbiriyle bulanık bir tarzda ilişki içinde olduklarıdır. Sorun, eylem kuramının yapısal işlevselcilik ile bütünleşmesinin imkânsız veya arzu edilmez olması değildir; tersine Parsons'ın, onları asla yeterince bağdaştırmamış olmasıdır. Onlar, onun eserinde çoğunlukla içiçe geçmiş olmaktan çok yan yana bulunur.

Parsons'm birçok kilit kavramın iki farklı tanımını kullanışı, onun kuramsal yöneliminin devam eden ikiliğini yansıtır. Örneğin Ken Menzies (1977), Parsons'ın sapmayı tanımlarken hem daha büyük sistemin eyleyeni yeterince sosyalleştirmede başarısızlığını vurgulayan yapısal-işlevsel yaklaşımı hem de sapmayı, "bir eyleyenin, bir veya daha fazla kurumsallaşmış normatif biçimlerden birini veya daha fazlasını ihlal edecek şekilde davranmaya yönelik güdülenmiş eğilimi" olarak tanımlayan bir eylem-kuramı-yaklaşımını kullandığını söylemiştir (Parsons, 1951:250).

Kısmen Parsons'ın bütünleştirici çalışması karışıktır çünkü o, Weberci eylem kuramını (onun Weber'i yorumladığı gibi) Durkheimcı yapısal işlevselcilikle asla bağdaştırmamıştır. Başka etmenlerle birlikte ilerledikçe tartışacağımız bu ikilik, Parsons'ın kuramsal yaklaşımına zarar verir ancak onu yıkmaz.[1]

[1] Bu bölüm boyunca görüleceği gibi bu yazarlar, Parsons'ın eserine yönelik hayranlık gösterirler ancak eleştirel bir tutum benimsemeye eğilimlidirler. Daha sa pozitif bir çözümleme için bkz. Richard Münch (1981,1982).



TALCOTT PARSONS

Kısa Yaşam Öyküsü

Talcott Parsons !902'de Colorado. Colorado Springs'de doğdu. Dindar ve entelektüel bir çevreden geliyordu: babası, bir cemaat papazı, profesör ve sonunda küçük bir üniversitenin rektörü oldu. Parsons, 1924'te Amherst College'den lisans derecesi aldı ve London School of Economics'de lisansüstü çalışmalara başladı. Sonraki yıl, Almanya. Heidelberg'e gitti. Max Weber kariyerinin büyük bir kısmını Heidelberg'de geçirmişti ve Parsons"ın varışından beş yıl önce ölmüş olmasına karşın Weber'in etkisi devam etti ve karısı evinde toplantılar yapmaya devam etti, Parsons bu toplantılara katıldı. Parsons, Weber"in eserlerinden çokça etkilendi ve Heidelberg'de kısmen Weber'in eserleriyle ilgili doktora tezini yazdı (Lidz, 2007).

Parsons, 1927'de Harvard'da bir öğretim görevlisi oldu ve birkaç kez bölüm değiştirmesine karşın 1979'da ölümüne kadar Harvard'da kaldı. Onun kariyer gelişimi hızlı değildi; 1939'a kadar kadrolu bir görevi yoktu. O. iki yıl önce, çok sayıda sosyologa Weber gibi başlıca sosyoloji kuramcılarını tanıtmakla kalmayan aynı zamanda Parsons'ın kendi gelişen kuramının alt yapısını oluşturan *Toplumsal Eylemin Yapısı'*m *(The Stnıcture of Soeial Action)* yayımladı.

Bundan sonra Parsons hızlı akademik gelişme gösterdi. O, 1944'te Harvard sosyoloji bölümünün başkanı yapıldı ve iki yıl sonra sadece sosyologları değil çeşitli başka toplum bilimcileri de içeren toplumsal ilişkilerle ilgili yenilikçi bölümü açtı ve bu bölümün başkanlığını yaptı. 1949'da Amerikan Sosyoloji Demeği'nin başkanı seçilmişti. 1950'lerde ve 1960'lı yıllar içinde *Toplumsa! Sistem (The Soeial System)* (1951) gibi kitapların yayımlanması ile birlikte Parsons, Amerikan sosyolojisinde hâkim figür oldu.

Bununla birlikte, Parsons, 1960'lann sonunda. Amerikan sosyolojisinin doğmakta olan bir kanadından gelen saldırılara hedef oldu. Parsons, politik bir muhafazakâr olarak görüldü ve kuramı son derece muhafazakâr olarak ve gelişmiş bir sınıflandırma şemasmdan biraz fazlası olarak kabul edildi. Ancak, 1980'lerde sadece Birleşik Devletler'de değil aynı zamanda dünya genelinde Parsonscı kurama ilgide bir canlanma oldu (Alexander, 1982-1983; Buxton, 1985; Camie, 1990; Holton ve Tumer, 1986; Sciulli ve Gerstein, 1985). Holton ve Tumer, "'Parsons'ın eseri... Manc'ın, Weber'in, Durkheim'ın veya

Genel İlkeler

Parsons'ın kuram inşa etmesinin arkasındaki genel ilkeler, onun kuramsal yöneliminin özünü anlamak için bir başlangıç noktasıdır (Devereux, 1961). Parsons, çözümleyici, sistematik, tamamlanmış ve işlenmiş olan yeterli genel bir kuramın, bir büyük kuramın inşasını kendisine amaç olarak belirledi.[2] Birincisi, onun görüş açısından bu tür bir

[3] İronik olarak, Parsons, Durkheim'ı büyük kuram geliştirmediği için, birçok eleştirmenin Parsons'm asla yapmadığı bir şey olarak gördüğü şey için, yani, kuram ile gerçekliği bütünleştirdiği için övdü: "Durkheim, asla 'havada' kalmayan kuram geliştiren, 'boş spekülasyon'a asla bulaşmayan ancak her zaman son derece önemli ampirik sorunların çözümünü arayan, en iyi anlamıyla bir bilim kuramcısıydı" (1937;302).

onların çağdaş izleyicilerinden herhangi birinin sosyoloji kuramına katkısından daha güçlü bir katkıyı temsil eder" (1986:13) görüşünü savunarak muhtemelen en ileriye gittiler. Üstelik Parsons'm fikirleri sadece muhafazakâr düşünürleri değil aynı zamanda yeni-Marxçı kuramcıları özellikle Jurgen Habermas'ı etkiledi.

Parsons'ın ölümü üzerine onun önceki öğrencilerinden dikkat çeken sosyologlar olan bazıları, onun kuramının arkasındaki kişi üzerinde olduğu kadar onun kuramı üzerinde de kafa yordular (çok daha yakın zamanlarda ve son derece kişisel bir anı için bkz. Fox, 1997). Bu sosyologlar, derin düşüncelerinde Parsons ve eserleri hakkında bazı ilginç açılımlar sundular. Parsons hakkında burada ortaya konulan birkaç anlık bakış, uyumlu bir resim oluşturmaz ancak o ve eseri hakkında bazı kışkırtıcı görüntüler sergiler.

Parsons, Harvard'da öğretim kariyerine başladığı zaman Robert Merton onun öğrencilerinden biriydi. Kendi başına tanınmış bir kuramcı olan Merton, o yıllarda Harvard'a lisansüstü öğrencilerin, Parsons ile değil Parsons'ın baş düşmanı olan, bölümün kıdemli üyesi Pitirim Sorokin ile çalışmak için geldiğini açıklığa kavuşturmaktadır (Zafirovski. 2001):

> Harvard'a gelen lisansüstü öğrencilerin ilk kuşağından... hiçbiri kesinlikle Talcott ile çalışmaya gelmedi. Basit nedenlerle güç bela böyle yapabilirlerdi: 1931 'de sosyolog olarak ne olursa olsun herhangi bir kamusal kimliği yoktu.
>
> Biz öğrenciler ünlü Sorokin ile çalışmaya gelmiş olmamıza rağmen bir alt kümemiz tanınmayan Parsons ile çalışmayı sürdürdü.
>
> (Merton, 1980:69)

Merton'ın, Parsons'm kuram konusundaki ilk dersi üzerine düşünceleri de ilginçtir bunun nedeni özellikle, oradaki malzemenin, sosyoloji tarihinde en etkili kuram kitaplarından birinin temelini oluşturmasıdır:

> Talcott Parsons uzun zaman önce dünya sosyolojisinin Büyük Yaşlı Adamlarından biri oldu. o. daha eski olan çok azımız için sosyolojinin Büyük Genç Adamıydı. Tüm bunlar, onun teori konusundaki ilk dersinde başladı. ... [İlk dersi] ona kendi şaheserinin özünü sağlayacaktı. *Toplumsal Eylemin Yapısı...* ağızdan ilk çıkan basım tarihinden beş yıl sonrasına kadar basılmadı.
>
> (Merton, 1980:69-70)

Merton'ın Parsons'ı pozitif değerlendirmesini herkes paylaşmayabileceği halde onlar şunu onaylayacaklardır:

> Talcott ParsonsYn ölümü, sosyolojide bir çağın bitişine işaret eder. [Yeni bir çağ] başladığında... onun bize bıraktığı sosyoloji düşüncesi geleneği tarafından güçlendirileceği muhakkaktır. (Merton. 1980:71)

kuramın, içinde "amaçlar, değerler ve normatif standartların çeşitli biçimlerine sahip olarak, kendilerini durumlara yönelten ve buna göre davranan eyleyenlerin bazı nosyonlarının her zaman temel mekanizma olması gereken" bir eylem kuramı olması gerekir (Devereux, 1961:19). İkincisi, böyle bir kuramın, *istenççilik* ilkesine dayanması gerekir, yani, bir eyleyenin "alternatif değerler ve eylem rotaları arasından seçiminin en azından potansiyel olarak özgür kalması gerekir" (Devereux, 1961:20). Üçüncüsü, fikirler, idealler, amaçlar ve normlar gibi kültürel fenomenlerin, nedensel açıdan geçerli etmenler olarak kabul edilmesi gerekir. Dördüncüsü, Parsons, *ortaya*

çıkış fikrini benimsedi -üst-düzey sistemler nosyonu, alt-düzey sistemlerden ortaya çıkar. O, bu tür üst-düzey sistemlerin, tamamlayıcı parçalardan çıkarılamayacağını ve onlar açısından açıklanamayacağını düşündü. Sonuncusu, ortaya çıkan sistemlerin, tamamlayıcı parçalarından tümüyle koparılmaması gerekir. Bu bölümde Parsons'ın bu ilkeleri, kuramsal çalışması sürecinde ne kadar başarılı bir şekilde yürüttüğünü sorgulamak için pek çok fırsatımız olacak. Parsons, kariyeri ilerledikçe bu temelden uzaklaşmasına karşın bunlar, onun bütün kuramını üzerinde inşa ettiği ilkelerdir.

Felsefi ve Kuramsal Kökler

Kuram üzerine bu fikirlerin kaynağı, Parsons'ın 1937'de modem sosyolojinin köklerini çözümlemesinde bulunabilir. Parsons, burada ve başka çalışmalarda daima, yakın zamanlardaki entelektüel tarihin bütününün, kendisinde ve eserinde birleştiği izlenimini verdi. O, yararcılığı ve klasik ekonomiyi çözümledi ve yalıtılmış bireyleri ele aldıkları, bireyi rasyonel varsaydıkları ve toplumsal düzenin ya bireysel öz-çıkar arayışından ya da dışarıdan dayatılan yaptırımlardan kaynaklandığı görüşünü savundukları için eleştirdi. Parsons, rasyonel eylemi olduğu kadar rasyonel olmayan eylemi çözümlememiz gerektiğine ve toplumsal düzenin kaynağına yönelik kurumsallaşmış ortak değerleri incelememiz gerektiğine inandı. O, pozitivizme, zihin, bilinç, değerler, amaçlar ve normlar gibi eleştirel nosyonlara hiçbir yer bırakmayan, kapalı, belirlenimci bir sistem olarak dünyayı görme biçimi nedeniyle saldırdı. Parsons, son olarak, idealizmi, pozitivizmin reddettiği fikirleri kabul ettiği için övdü ancak tüm toplumsal dünyanın, bu tür kültürel etmenler tarafından açıklanabileceğini reddetti.

Toplumsal Eylemin Yapısı'nın esas kısmı, Parsons'ın "istenççi eylem kuramı" dediği şeyde birleşen fikirler geliştiren Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim ve Max Weber'i tartışmaya ayrılmıştır. Parsons'm bu dört düşünür üzerine eseri, büyük ölçüde onların eserinin özetidir ve Parsons'ın bu eserinin içinde yeni olan çok az şey vardır. Bununla birlikte, Parsons'ın bu eseri, son derece yanlı ve yanıltıcı olmakla ağır bir şekilde eleştirildi. Önemli olan, Parsons'ın onların eserini, rasyonel olmayan, eylem, istenççilik, normlar ve değerleri içeren, kendisinin son derece önemli gördüğü birtakım fikirler türetmek için kullanmasıdır. Temel olarak Parsons, bu düşünürlerin kendilerini kendi kuramsal köklerinden (yararcılık ve pozitivizm gibi) özgürleştirdiklerini söylüyordu ve böyle yapmalarıyla, eylemin istenççi bir kuramını inşa etmek için gereksinim duyduğu araçları *kendisine* sağlıyorlardı.

Eylem Kuramı

Bu etkilerin ve yorumların bir sonucu olarak Parsons'ın erken eseri, aşırı derecede eylem kuramına yöneldi. Sosyoloji kuramıyla ilgili bir kitabın, eylem kuramcılarına büyük ilgi göstermesinin üzerinden uzun yıllar geçmedi (Maclver, 1931,1942; Parsons, 1937; Znaniecki, 1934). Bununla birlikte, daha yakın zamanlardaki bazı eserler (Coleman, 1986; Sciulli, 1986) eylem kuramının hayata döndürülmesine bir dereceye kadar yardım ettiği halde bugün eylem kuramına ilgi azalmıştır.

Eylem kuramının kökeni Max VVeber'in toplumsal eylemle ilgili eserinde (bkz. Bölüm 8) bulunur. Weber, kendi eserini, eyleyenler ve eylem üzerine varsayımlara dayandırmasına karşın onun gerçek ilgisi, eyleyenler üzerindeki kültürel ve yapısal kısıtlamalara yönelikti. Eylem kuramı, Weber'in eserinin bu yönü üzerinde odaklan-

mak yerine bireysel düşünce ve eylem düzeyinde çalışmayı sürdürdü. Roscoe Hinkle'nin eylem kuramının ilkelerini özetleyişi bu duruma açıklık getirir:

1. İnsanların toplumsal etkinlikleri, onların kendileriyle ilgili (özneler olarak) ve başkalarıyla ve dışsal durumlarla ilgili (nesneler olarak) bilinçlerinden kaynaklanır.
2. İnsanlar, özneler olarak, kendilerinin (öznel) niyetler, amaçlar, hedefler, sonuçlar, erekler veya gayelerine ulaşmak için eyleme geçerler.
3. Onlar, uygun araçlar, teknikler, prosedürler, yöntemler ve aletler kullanırlar.
4. Onların eyleminin izlediği yollar, değişiklik yapılamaz koşullar veya şartlar tarafından sınırlandırılır.
5. Onlar, istenç veya yargı kullanarak yapacaklarını, yapmakta olduklarını ve yapmış olduklarını seçerler, değerlendirirler ve onlara kıymet biçerler.
6. Kararlar verilirken standartlar, kurallar veya ahlaki ilkelere başvurulur.
7. Toplumsal ilişkilerle ilgili herhangi bir araştırma, araştırmacının, "*verstehen*" hayal gücü yaratıcılığı veya duygudaş yeniden inşa veya araştırılanın temsili deneyimi gibi öznel soruşturma tekniklerini kullanmasını gerektirir.

(Hinkle, 1963:706-707)

Bu tür mikro-düzey eylem yaklaşımını, I. Dünya Savaşı'ndan önce Lester Ward, E. A. Ross, Franklin Giddings, Albion Small ve Charles H. Cooley gibi sosyologların öngördüklerine dair bazı kanıtlar vardır ancak onların modem eylem kuramıyla bağları, çok zayıftır. Bu erken sosyologların çoğu, büyük-ölçekli toplumsal evrim sorunuyla meşgul olmuşlardır. Onlar, bireyin aktif, yaratıcı olmalarıyla ilgili bir görüşü tartışmışlar ancak topluma birey üzerinde zorlayıcı bir güç vermeye eğilim göstermişlerdir.

Bu eğilimin istisnası Cooley idi. O, çağdaşlarının bazı ilkelerini ve onların evrime ilgisini kabul ettiği halde ''toplumsal yaşam içinde nihai olarak önemli hale gelen şeyler, insanların birbirileriyle eylemlere girişmelerinin ve bu eylemlere son vermelerinin çerçevesini sağlayan öznel bilinç ve kişisel düşünceler, duygular, fikirler veya idealler[di]" (Hinkle, 1963:709).

I. Dünya Savaşının sona ermesi ile Bunalım arasında çalışan sosyologlar daha sonraki eylem kuramıyla çok daha fazla bağlantı sergilediler. Robert Park, Ellsvvorth Faris, W. I. Thomas, George Herbert Mead ve Talcott Parsons bu sosyologların daha önemlileri arasındaydı. Parsons, Weberci yönelimin başlıca mirasçısıydı ve onun erken eserinde eylem kuramını kullanışı, bu yaklaşıma en geniş izleyici kitlesini sağladı.

Parsons'ın Eylem Kuramı

Parsons, eylem kuramını davranışçılıktan farklılaştırmaya istekliydi. Aslında o, *eylem* terimini seçti çünkü bu terimin *davranış* teriminden farklı bir çağrışımı vardı. *Davranış*, uyarıcıya yönelik mekanik tepkiye işaret eder oysa *eylem*, aktif, yaratıcı "zihinsel" süreci ifade eder. Parsons'ın belirttiği gibi "Davranışçılık gibi, insanların öznel yönünü dışlayan açılardan yaklaşmakta ısrar eden bir kuram, eylem kuramı değildir" (1937:77-78).

Parsons'ın eylem kuramının temelinde üç kavram bulunur -birim edim, istenç-

çilik ve *verstehen.* Parsons'ın eylem kuramındaki temel fenomen, kendisinin dört bileşen açısından tanımladığı, birim eylem dediği şeydir. Birincisi, birim eylem, bir *eyleyenin* varlığına işaret eder. İkincisi, birim eylem, eylemin yöneldiği bir *amacı* veya gelecekteki durumu içerir. Üçüncüsü, bu eylem, iki öğeyi içeren bir *durum* içinde meydana gelir: eyleyenin denetleyemediği şeyler (*koşullar*) ve eyleyenin üzerinde denetim kurabildiği şeyler *(araçlar).* Son olarak, *normlar* ve *değerler,* eyleyenin amaçlara yönelik araçları seçimini şekillendirmeye hizmet eder (Parsons, 1937). Parsons, "normlara uyma çabası dışında eylem diye bir şeyin olmadığfnı söylemiştir (1937:76-77). Zaten birim edimin içinde Parsons'a yaşamı boyunca egemen olan bütünleştirici ilgileri görürüz. Parsons, eyleyenler ve onların eylemlerine yönelik bir ilgiyle başlamasına karşın amaca yönelik araçların istençli seçimi açısından bilince yönelik bir ilgiyi barındırdı. Ancak, eylemi kısıtlayan toplumsal yapılara Parsons'a has bir ilgiye işaret eden bu seçim, özgür değildir. Burada normlar ve değerler gibi kültürel varlıklar, Parsons'ın eserinde baştan sona oynadıkları gibi kilit bir rol oynarlar. Parsons'ın istenççilik kavramı, birim edimle yakından ilişkilidir. *İstenççilik,* toplumsal durumlarda seçim yaptıkları düşünülen eyleyenlere özgüdür (Procter, 1978). Bu, eyleyenlerin bu seçimlerde tümüyle özgür oldukları anlamına gelmez: istenççilik "özgür istenç"e eşdeğer değildir. Yine de istenççilik kavramı açıkça, zihin, bilinç ve karar alan bireylere işaret eder. Son olarak, *versehen* kavramı veya eylemi öznel bakış açısından çözümleme gereksinimi vardır.

Eylem Kuramından Uzaklaşma

Bizim görüşümüzde, Parsons, dışsal güçler tarafından kısıtlanan bireysel seçim fikrini terketmediği halde *Toplumsal Eylemin Yapısı'*nda güçlü bir şekilde işaret edilen bilinç ve eylem üzerindeki odaklanmayı terketti. Bu, Parsons'ın erken eserindeki üç temel kavramdan vazgeçme derecesinde yansıma bulur -birim edim, istenççilik ve *verstehen* (o bunu, büyük ölçüde, bilinç ve eylemi araştırmaya yönelik bir yöntem olarak yorumladı).

Birim edim, *Toplumsal Eylemin Yapısı'*nın kuramsal katkısının merkezinde yer alır ancak Parsons'ın kuramları geliştikçe giderek kaybolmuştur. Birim edim, 600 sayfaya yaklaşan bir kitap olan *Toplumsal Sistem* (1951) içinde sadece üç kez anılır. Anıldığı zaman ise Parsons'ın onu basitçe, kendi erken eserini meşrulaştırmak için kullandığı ve eldeki tasarımla hiçbir ilgisinin olmadığı izlenimini vermektedir. Parsons, *Toplumsal Sistem'de* üstünkörü bir şekilde şunu belirtmiştir; birim edim, hâlâ temel birimdir ancak

> toplumsal sistemlerin daha makroskobik çözümlenişiyle ilgili çoğu amaç için... edimden daha üstteki bir düzenden yani statü-rolünden yararlanmak uygundur.... O. temel olarak toplumsal sistemin yapısı olan etkileşimsel süreçlere dahil olan eyleyenler arasındaki *ilişkilerin* yapısıdır.... O, bir eyleyenin, birçok amaç için toplumsal sistemin en önemli birimi olan kalıplaşmış etkileşimsel bir ilişkiye *katılmasıdır.*
>
> (Parsons, 1951:25)

İlgili olduğumuz kadarıyla birim edim ve statü-rolü, çok farklı fenomenlerdir. Birim edim, eyleyen ve eyleme işaret ettiği halde *statü-rolü* bir etkileşim yapısı içindeki konuma işaret eder. Parsons, sonraki eserinde kişilik düzeyindeki en önemli birim olarak gcrcksinim-eğilimleri kavramını geliştirdi; değer yönelimleri, kültürel sistem

içinde aynı konumu işgal eder. Daha sonra göreceğimiz gibi *gereksinim-eğilimleri,* dışsal güçlerin şekillendirdiği biyolojik gereksinimlerdir ve *değer yönelimleri*, içselleştirilmiş kültürel ölçütlerdir. Buradaki sorun, bu üç yeni kavramın birim edimden mi "ortaya çıktığı" yoksa tamamen yeni kavramlar mı olduklarıdır. Sadece değer yönelimi doğrudan birim edime ve Parsons'ın 1937'deki düşüncesine dayandırılabilir. Statü-rolü ve gereksinim-eğilimi, tamamen yenidir ve Parsons'ın daha sonraki düşüncesinden ortaya çıkmaktadır. Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın (1949) ikinci basımına önsözde, kendisinin 1937 baskısına iki kritik etkiyi dahil etmediğini itiraf etti -psikolojik tarafta Sigmund Freud'un etkileri ve Franz Boas gibi antropologların etkileri. Parsons'ın gereksinim-eğilimi ve statü-rolü kavramları kuşkusuz bu kaynaklardan ortaya çıktı. Açıkçası, üç kavramı anlamak için birim edime gereksinimimiz yoktur. Üstelik Parsons, toplumsal, kültürel ve kişilik sistemlerini çözümlemek için birim edime gereksinim duymaz (veya onu kullanmaz). O, yapısal işlevselci, işlevselci ve evrimci oldukça birim edim giderek daha fazla konu dışı olmuştur. Onun evrim hakkındaki temel eseri olan *Toplumlar (Societies)* (1966) içinde birim edim tamamen kaybolur.

John F. Scott (1963), Parsons'ın küçük-ölçekli sosyolojiyi genel terkedişinin bir parçası olarak, 1937'den sonra istenççiliği terkettiği şeklindeki fikrin en güçlü destekçisidir. Jonathan Tumer ve Leonard Beeghley (1974; ayrıca bkz. R. Münch, 1982), Parsons'ın asla istenççi tezi terketmediğini iddia ederek onun düşüncesinde süreklilik olduğunu savundular. Onlar, Scott'ın hatasının, istenççiliği özgür istençle özdeşleştirmek olduğunu söylediler. Parsons, özgür-istenç görüşünü asla savunmadı; o, bunun yerine her zaman bireysel seçimi normların koşullandırdığını ileri sürdü. Tumer ve Beeghley'in, istenççilik yorumlamaları doğru olduğu halde gerçek durum, Parsons'ın bireysel seçimden uzaklaşması ve normlar, değerler ve bunların dışındaki daha-makro fenomenler üzerinde odaklanmaya başlamasıdır.

Sonunda, Parsons'ın kuramından *verstehen* kaybolur. Parsons'ın belirttiği gibi *"Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda yazarın savunduğu bakış açısının tersine bu postülanın (öznel bakış açısı) artık, en temel biçimiyle eylemin referans çerçevesi için gerekli olmadığı görülür" (1951:543). Bu nedenle *verstehen* Parsonscı unutuluşun içinde birim edim ve istenççiliği izledi. Aslında, Parsons, birim edim ve istenççilikten ayrıldığı zaman öznel bakış açısı yok olmak zorundaydı. Parsons, istenççi bir birim edime baktığı için öznelci bir yöntembilimine gereksinim duydu. Scott'a göre Parsons'ı *verstehen'den* uzaklaştırmaya yardım eden davranışçılığın ctkisiydi. Son olarak, bir sosyolog, Parsons'ın eserinin sonraki safhasına ayırt edici özelliğini veren kavramlar olan gereksinim-eğilimi, statü-rolleri veya değer yönelimlerini araştırmak için *verstehen'i* kullanmaya gerek duymaz (gelecek bölüme bakınız).

Gereksinim Eğilimleri

1950'lerin başlarında yayınlanan eserinde Parsons'ın bireysel düzeye ilgisi, yeni bir biçim aldı. Parsons, birim edim, istenççilik ve *verstehen*'den uzaklaşarak gereksinim-eğilimi ve eyleyenlerin durumlara yönelimlerine önem verdi. Burada bilince bir ilgi vardır ancak bu ilgi kısıtlıdır ve neredeyse tüm yaratıcılıktan yoksundur. Eyleyenler, hoşnutluklarını en iyi düzeye getirmeye çabalamak için gereksinim-eğilimleri tarafından harekete geçirilmiş olarak tasvir edilir; yani, onlar, dışsal güçler tarafından

eğilimler biçiminde biçimlendirilen ve kalıba sokulan, doğuştan gelen gereksinimler tarafından zorlanırlar. Parsons, bu bağlam içinde eyleyenlerin güdüsel ve değersel yönelimlerini inceledi.

Güdüsel Yönelimler

Eyleyenler, kendilerinin ilgisini çeken toplumsal fenomenleri çözümlemek için güdüsel yönelimler çerçevesini kullanırlar. Bu fenomenlerin, eyleyenlerin gcreksinim-eğilimlerinin fiili veya potansiyel tatminini ne derece temsil ettikleri, başlıca ilgidir. Bu süreç, üç boyutu kapsar. Birincisi, eyleyenlerin, durumu *bilişsel* olarak çözümlemeleri gerekir. Yani onların yapması gerekenler şunlardır:

1. Toplumsal fenomenleri saptamak (bireyler, kolektiflikler, fiziksel kültür nesneleri).
2. Onları, diğer toplumsal fenomenlerden ayırmak.
3. Onları, nesnelerin genel sınıflarıyla ilişkilendirmek.
4. Toplumsa fenomenlerin özelliklerini belirlemek.
5. Toplumsal fenomenlerin fiili veya potansiyel işlevlerini belirlemek.

Eşzamanlı olarak, eyleyenlerin, toplumsal fenomenlerin *katetik* [duygusal enerjiyle ilgili] önemini değerlendirmeleri gerekir: onların algıladıkları her fenomene ne kadar arzu veya duygu yatıracaklarına karar vermeleri gerekir. Bu belirlenim, bir fenomenin, eyleyenleri, gcreksinim-eğilimleri açısından hoşnut etmesinin veya yoksun bırakmasının ne derece muhtemel olduğu tarafından etkilenir. Böylece eyleyenler, hoşnutluğu en iyi düzeye getirmek ve yoksunluğu en aza indirmek için enerjilerini nasıl paylaştıracaklarını belirledikleri *değerlendirici* bir süreçten geçerler.

Güdüsel yönelimle ilgili bu tartışma bir dereceye kadar bilinçle ilişkilidir. Bununla birlikte, Parsons için başlıca önemi olan bu süreci biçimlendiren, bilinç süreci değil normlar ve değerlerdir.

Değer Yönelimleri

Parsons, normların ve değerlerin bu bağlamı içinde değer yönelimlerini veya önceki kısımda tartışılan üç güdüsel sorunun her biri için çözümleri değerlendirmeye yönelik kültürel standartları ele alır. Eyleyenler, toplumsallaşma süreci aracılığıyla, eyleyenlerin yönelimlerinin boyutları haline gelen bu standartları içselleştirirler ve *seçimler* yapmaları gerektiğinde, onları belirli normlar, standartlar ve seçim ölçütleriyle birleştirirler. Parsons, üç güdüsel yönelim tarzına koşut olan üç değer yönelim tanımladı.

Birincisi, eyleyenler, bir dizi *bilişsel* standartlar kazanırlar. Başka şeyler arasında bu standartlar, eyleyenlerin, elde ettikleri verilerin önemli olup olmadığına, gözlemlerinin yararlı olup olmadığına ve çeşitli durumlar ve sorunların görece önemine karar vermelerine yardım eder. Başka bir ifadeyle, bilişsel standartlar, güdüsel kararla bağlantılı enformasyon sorunlarımı ele alırlar. Daha sonra, eyleyenlerin, çeşitli toplumsal fenomenlere yatırdıkları katetik enerji miktarının uygunluğunu ve tutarlılığını değerlendirmelerine olanak tanıyan takdir edici standartlar gelir. Bunlar, verili bir toplumsal oluşumun, gereksinim-eğilimlerimizi tatmin edip etmeyeceğini belirlememize yardım eden toplumsal kurallardır. Son olarak, eyleyenlerin, eylemlerinin, kişilik ve toplumsal sistemin bütünlüğü için ve bunlar arasındaki ilişkiler için sonuçlarını değerlendirmelerine imkân veren *ahlaki* standartlar vardır. Genel olarak, Parsons'ın eserinde bu

üç standart dizisinin varlığı ve bunların, eyleyenlerin seçimlerine yol gösterme (büyük ölçüde, hatta seçimlerini belirleme) anlayışı, Parsons'ın, bir istenççilik anlayışının çoğunu elinde tuttuğundan kuşkulanmamıza yol açar.

Eylem Tipleri Parsons, dört temel eylem tipi geliştirmek için üç güdü biçimi ve değer yönelimi kullandı. *Entelektüel eylem,* bilişsel güdüsel ilgileri ve bilişsel değer standartlarını içerir; *dışavurumcu eylem,* katetik ilgileri ve takdir edici standartları birleştirir ve *ahlaki eylem,* değerlendirici ilgileri ve ahlaki standartları içerir. Dördüncü tip olan *araçsal eylem,* daha karmaşıktır. O, katetik ilgiler ve takdir edici standartlar tarafından belirlenen gelecekteki amaçları ve bilişsel standartlar tarafından belirlenen bu amaçlara yönelik araçları içerir.[3]

Parsons, bize, eylemin statik bir tipolojisini sunmak istediği halde gerçekte, onun eserinde dinamik bireysel eylemle ilgili çok az anlayış vardır. O, kendisinin toplumsal sistem modelini, ben ile öteki-benin etkileşimine dayandırdı ancak bu etkileşimi, toplumsal sistemle ilgili büyük-ölçekli anlayışını üzerinde inşa etmek için bir temel olarak kullanması nedeniyle bu etkileşim hakkında söyleyecek çok az şeyi vardı. Parsons'ın, eylem kuramcısı olarak varsayılırken bile modelinde eylemin bu eksikliği, William F. Whyte'ın, "Talcott Parsons'ın dünyasında eyleyenler kendilerini devamlı olarak durumlara yöneltirler ve hiç değilse bile çok nadiren eyleme geçerler" şeklindeki görüşü savunmasına yol açtı (1961:255).

Kalıp Değişkenler

Parsons'ın eylem ve bilinç hakkıındaki eserine döndüğümüzde Parsons'ın koşutluklara ve kavramsal açıklığa yönelik çok güçlü tutkusunu yansıtan ünlü veya ünsüz olan kalıp değişkenlerle karşılaşırız. En temel düzeyde, *kalıp değişkenler,* eyleyenin her durumda yapması gereken eylemin beş ikili seçiminin kavramsal bir dizisidir. Bu düzeyde onlar, bilinçli süreçleri çözümlemeye yönelik araçlardır. Kalıp değişkenler, bir durumun belirli bir anlamının olmasından önce bir eyleyenin yapınası gereken evrensel seçimlerdir; onlar, bir kimsenin bir duruma alışmasıyla ilgili temel soruna değinir (Parsons, 1951:60). Kalıp değişkenler şunlardır:

1. *Duygusalık-duygusalyansızlık-,* bir toplumsal fenomene yönelik ne hissettiğimizle ilgili tutumsal sorun -ona ne kadar duygu, arzu yatırdığımız.
2. *Özgüllük-yaygınlık*: Toplumsal fenomenin bir kısmına mı yoksa tümüne mi alışacağımızla ilgili tutumsal sorun. Hastalar, doktorların her türden sorunla ilgili tavsiyelerini mi yoksa sadece doktorların uzmanlık alanı içine giren tavsiyeleri mi kabul etmeliler?
3. *Evrenselcilik-Tıkelcilik*: Bu tür fenomenleri nasıl sınıflandırmamız gerektiğiyle ilgili sorun. Onlar hakkında, evrensel olarak tüm varlıklar için geçerli olan genel standartlar açısından mı hüküm vermeliyiz yoksa bu tür hükümlerde daha özgül, daha duygusal standartlar mı kullanmalıyız? Örneğin, potansiyel doktorları evrensel standartlarla yargılamamız ancak kendi çocuğumuzu daha tikel standartlarla değerlendirmemiz olasıdır.
4. *Yakıştırma-Başarma:* Toplumsal fenomenlerin ayırt edici özelliklerini doğalarında bulunan şeylerde mi yoksa başardıkları şeylerde mi gördüğümüz. İnsanlar, doktor olma yeteneğiyle mi doğarlar yoksa bu tür yetenekler öğrenilir mi?

' Aslına bakılırsa, bu, VVeber'in "değer-rasyonel eyk-m"inin iyi bir tanımıdır.

5. *Benlik-bütünlük:* Kendi özel çıkarlarımızın mı yoksa bütünlüğün diğer üyeleriyle paylaştıklarımızın mı peşinden koşacağımız. Doktorların çok para kazanma arzusu, onların insanlığa yardım etmeye yönelik belirtilen amacıyla bağdaşmaz mıdır?

Parsons, kalıp değişkenleri, kendi kuramsal sisteminin diğer yönlerini çözümlemek için kullanmayı sürdürdü. Bu değişkenler, kişilik sistemi içindeki seçim alışkanlıklarını farklılaştırmak, toplumsal sistem içindeki farklı rol beklentilerini incelemek ve kültürel sistem içindeki çeşitli normatif kalıpları birbirinden ayırmak için kullanılabilirler. Toplumsal çözümlemenin farklı boyutlarında aynı kavramsal şemayı kullanma eğilimi, Parsons'ın eserine, düzenli bir görünüm verir ancak bu, onun için sorunlar da yarattı. Aynı kavramların bu tür farklı düzeylere niçin uyması gerektiğinin apaçık bir nedeni yoktur. Alfred Baldwin'in söylediği gibi: "Kişinin içindeki güdüleri bütünleştirme sonınu, toplumdaki insanları bütünleştirme sorunuyla çok az benzerlik taşır" (1961:185). Genel olarak, karmaşıklık düzeyleri ne olursa olsun tüm sistemlerin, aynı ikilemler dizisine sahip olduklarına inanmanın hiçbir ikna edici gerekçesi yoktur.

UABG

Bir *işlev,* "sistemin bir gereksinimini veya gereksinimlerini karşılamaya yönelik etkinliklerin bileşimidir" (Rocher, 1975:40; R. Stryker, 2007). Parsons, bu tanımı kullanarak, tüm sistemler için gerekli olan (onların özellikleri olan) dört işlevsel zorunluluğun olduğuna inanır -uyum (U), amaca ulaşma (A), bütünleşme (B) ve gizillik (G) veya kalıp korunması. Bu dört işlevsel zorunluluk UABG şeması olarak bilinir. Bir sistemin varlığını sürdürmesi için şu dört işlevi yerine getirmesi gerekir:

1. *Uyum:* Bir sistemin, dışsal durumun mecburiyetleriyle başa çıkması gerekir. Onun, çevresine uyum sağlaması ve çevresinin de onun gereksinimlerine uyumunu sağlaması gerekir.
2. *Amaca ulaşma*: Bir sistemin öncelikli amaçlarını tanımlaması ve elde etmesi gerekir.
3. *Bütünleşme*: Bir sistemin kendisini oluşturan parçalar arasındaki ilişkiyi düzenlemesi gerekir. Onun, diğer üç işlevsel zorunluluk (U,A,G) arasındaki ilişkiyi de yönetmesi gerekir.
4. *Gizillik (kalıp korunması):* Bir sistemin hem bireylerin güdülerini hem de bu güdüleri yaratan ve devam ettiren kalıpları tedarik etmesi, sürdürmesi ve yenilemesi gerekir.

Parsons, UABG şemasını, kuramsal sisteminin tüm düzeylerinde kullanılmak üzere tasarladı (bir örnek için bkz. Paulsen ve Feldman, 1995). Chandler Morse'un belirttiği gibi:

> Parsonscı modelde dört işlevsel zorunluluk veya sorun hem mikro-analitik hem de makro-analitik düzeyde iş görmektedir. Mikro-düzeyde, onlar, küçük bir eylem sisteminde birey eyleyenlerin ve bir bütün olarak eylem sisteminin, bir eylem döngüsü süresince geçmeleri gereken aşamaları belirlemeyi amaçlar. Makro düzeyde zorunluluklar, (a) verili bir sistemin dört işlevsel alt sistemi arasında rolleri analitik olarak dağıtmanın ve (b) bu alt-sistemler arasında girdi-çıktı akışını açıklığa kavuşturmanın imkanını sağlar.
>
> (Morse, 1962:116)

ŞEKİL 16.1 Genel Eylem Sisteminin Yapısı

Aşağıdaki dört eylem sistemi üzerine tartışmada Parsons'ın UABG'yi nasıl kullandığını göstereceğiz.

Davranışsal organizma, dış dünyaya intibak sağlama ve onu dönüştürme yoluyla uyum işlevini üstlenen eylem sistemidir. *Kişilik sistemi*, amaca ulaşmak için sistem amaçlarını tanımlama ve kaynakları seferber etme yoluyla amaca-ulaşma işlevini yerine getirir. *Toplumsal sistem,* onu oluşturan parçalan denetleme yoluyla bütünleşme işlevini sağlar. Son olarak *kültürel sistem,* eyleyenlere onları eylem için harekete geçiren normları ve değerleri temin etme yoluyla gizillik işlevini yerine getirir. Şekil 16.1, UABG şeması açısından eylem sisteminin yapısını özetlemektedir.

Parsons'ın Kuramında Süreklilik: Bütünleşme ve Düzen

Parsonscı kuram içindeki bazı değişimleri vurgulamaktayız ancak gerçekte Parsonscı kuramın başka birçok ayrıntısı olduğu için bu değişimleri yeterince açıklamadık. Örneğin, Parsons, sonraki eserinde kendi yaklaşımını yapısal işlevsel veya işlevsel açıdan eylem olarak değil sibernetik olarak tasarladı. Onun ilgisi, alt düzey sistemlerin üst düzey sistemler tarafından denetlenmesi olduğu kadar eylem sistemleri arasındaki iletişimdi. Tüm bu çarpıcı değişimlere karşın, Parsons'ın kuramında tutarlı öğeler vardır. Parsons, belirli kaymalarını kabul ettiği halde kendisinin "*Toplumsal Eylemin Yapısı"*ndan beri kırk yıldan uzun dönem içinde temelde süreklilik gösterdiği"ni vurguladı" (1977a:2).

Toplumdaki düzen, Parsons'ın baştan itibaren en önemli ilgilerinden biriydi (Burger, 1977; Chen, 2004; Munch, 2005). Modem karmaşık bir toplum dikkate alındığında "herkesin herkese karşı savaşı" olan azgın toplumsal çatışmadan nasıl sakınılacağı sorunu ortaya çıkar. Kariyeri boyunca Parsons, iktidarın bu tür toplumsal refahı engelleyen güç olmadığını ileri sürdü. Ona göre iktidar, toplumdaki düzeni sürdürmenin sağlam bir aracı değildir. İktidar uygulamaları kısa dönemde işe yarayacağı halde uzun dönemde daha fazla karmaşaya neden olmaları muhtemeldir. İktidarın kullanımı, toplumda daha fazla dağılmaya yol açan negatif tepkiler uyandırır. Üstelik iktidar uygulamanın işe yaraması için sürekli dikkat gereklidir. Toplumda düzeni iktidara dayalı sürdürmek, zor, zaman-alıcı ve pahalıdır. Kısaca, iktidar, toplumda düzeni sürdürmenin yetersiz ve etkili olmayan bir yöntemidir. Bu iktidar karşıtı görüş, Parsons'ın ilk eserlerinden itibaren sürekli bir temasıdır.

Parsons'ın başka bir sürekliliği olan fikri, düzen sorununa yönelik alternatif çözümüdür. Parsons'a göre toplumun düzeni devam ettirmek için ideal yolu, işbirliğini vurgulayan kültürel bir sistem geliştirmek daha sonra eyleyenlerin, toplumsallaşma aracılığıyla bu fikirler dizisini içselleştirmelerini sağlamaktır. Bu fikir, "ortak değer kalıplarının (kültür) ve "gereksinim-eğilimleri"nin (kişilik) bütünleşmesini içeren Parsons'ın temel teoremiyle ilişkilidir. Daha kabaca ifade etmek gerekirse, insanların kendilerini kısıtladıkları bir konuma yerleştirildikleri zaman toplumda düzen iyi şekilde sürdürülür. İnsanlar, kafalarında ortak değer kalıpları taşıdıkları için kendilerinin yoldan çıkıp çıkmadıklarını belirleyebilirler ve kültürel değer sistemiyle tekrar uyum sağlayabilirler. İdeal olarak, hiçbir dışsal iktidar, toplumdaki düzeni sürdürmek için gerekli değildir; en az yöneten toplum en iyi şekilde yönetir. Kuşkusuz bazı durumlarda iktidar gereklidir ancak bunlar çok nadir olmalıdır. Eğer otoriteler, iktidarı çok sık uygulamaya zorlanırlarsa toplum, derin bir sıkıntı içine girer hatta dağılma tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

Bu düzen konusu, iktidar ve bütünleşme sorunu, Parsons'ın kariyerinin başından sonuna özsel bir tema oldu. Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın (1937) sonunda iktidar sorununa çözümün değer bütünleşmesinde bulunduğunu düşündü. Değerlerin bütünleşmesi ve gereksinim-eğilimlcri, *Toplumsal Sistem*'in (1951) özünde yer alır ve Parsons'ın o zamandan sonraki birçok kitabının ve denemesinin merkezindedir. Örneğin Parsons, örgütler üzerine tanınmış bir denemesinde kendisinin "[örgütü] çözümlemek için temel referans noktasının... örgütün değer kalıbı olduğunu" ileri sürdü (1960:20). ...O, iktidarı tartıştığı halde onun başlıca ilgisi, örgütsel bütünleşmeyi sağlayan kültürel boyutlardı. Bu nedenle, çoğu insan, örgütleri iktidar ve iktidar mücadelelerinin arenaları olarak kavradığı halde Parsons, örgütleri bir arada tutan değerleri vurguladı. Yıllar içinde bu tür bir düşünce, Parsons'a "konsensüs" kuramcısı unvanını kazandırdı. Gelecek bölümde bu temaya dönme fırsatımız olacak.

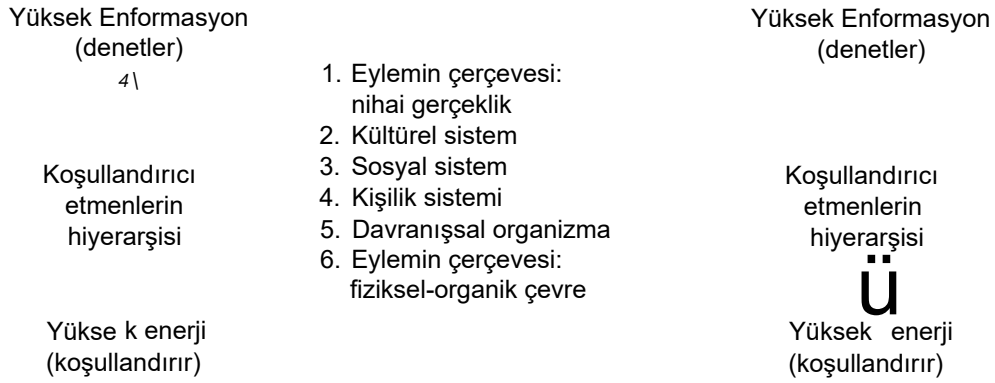
Eylem Sistemi

Şimdi Parsons'ın eylem sisteminin genel biçimini tartışmaya hazırız. Şekil 16.2 Parsons'm şemasının ana hatlarıdır.

Parsons toplumsal çözümlemenin "düzey"leri hakkında olduğu kadar bu düzeyler arasındaki ilişkiler hakkında açık bir görüşe sahipti. Parsons'ın sisteminde hiyerarşik düzenleme açıktır ve düzeyler iki biçimde bütünleşir. Birincisi, her alt düzeyden biri, üst düzeylerin gereksinim duyduğu koşulları, enerjiyi sağlar. İkincisi, üst düzeyler, hiyerarşi içinde kendilerinden altta olanları denetler.

Eylem sisteminin çevresi açısından, en alt düzeyde fiziksel ve organik çevre, insan bedeninin sembolik olmayan boyutlarını, onun anatomisini ve fizyolojisini içerir. En üst düzeyde nihai gerçeklik, Jackson Toby'nin ileri sürdüğü gibi "metafiziksel bir lezzef'e sahiptir ancak Toby, Parsons'ın "toplumsal örgütlenmenin anlamlılığına meydan okuyan insan varoluşunun belirsizliklerine, ilgilerine ve trajedilerine sembolik olarak hitap etmeye yönelik toplumların evrensel eğilimlerine olduğu kadar doğaüstüne atıfta bulunmadığı"nı da ileri sürer (1977:3).

Parsons'ın eserinin kalbi, onun dört eylem sistemi içinde bulunur. Parsons'ın kendi eylem sistemine ilişkin varsayımları içinde onun için büyük öneme sahip olan



ŞEKİL 16.2 *Parsons 'ın Eylem Şeması*

ve onun eserinin başlıca bir eleştiri kaynağı olan düzen sorunuyla karşılaşmaktayız (Schwanenberg, 1971). Hobbes'cu düzen sorunu -herkesin herkese karşı toplumsal savaşını ne engeller- önceki felsefeciler tarafından Parsons'ı (1937) tatmin edecek şekilde cevaplandırılmamıştı.

Parsons, düzen sorununa cevabı, aşağıdaki birtakım varsayımlar içinde işleyen yapısal işlevselcilik içinde buldu:

1. Sistemler düzene ve parçaların birbirine bağımlılığı özelliğine sahiptir.
2. Sistemler, kendini sürdürmeye veya dengeye yönelir.[4]
3. Sistem, statik olabilir veya düzenli bir değişim süreci içinde bulunabilir.
4. Sistemin bir parçasının doğası, diğer parçaların alabileceği biçim üzerinde etkiye sahiptir.
5. Sistemler çevreleriyle sınırlarını sürdürürler.
6. Paylaştırma ve bütünleşme, bir sistemin verili denge durumu için gerekli olan iki temel süreçtir.
7. Sistemler, sınırlarını sürdürmeyi ve parçaların bütünle ilişkilerini sürdürmeyi, çevresel değişikliklerin denetlenmesini ve sistemin kendi içinden değişme eğilimlerinin denetlenmesini içeren, kendini sürdürmeye yönelir.

Bu varsayımlar, toplumun *düzenli* yapısının çözümlenişinin Parsons'ın ilk önceliği olmasına yol açtı. O. böyle yaparak, en azından kariyerinin daha sonraki zamanlarına kadar toplumsal değişim konusuna çok az yer verdi:

> Değişkenlerin kendilerinin yalıtılmasından ve betimlenmesinden önce değişkenlerin sistemlerindeki değişimleri betimlemeyi ekonomik bulmuyoruz; değişkenlerin özel bileşimlerini araştırmakla başlamayı ve bu bileşimlerin, sadece, onlar için sıkı bir temel ortaya konulduğu zaman, nasıl değiştiğinin betimlenmesine doğru ilerlemeyi seçtik.
>
> (Parsons ve Shils, 1951:6)

Parsons, değişime giderek daha fazla statik yönelimi nedeniyle çok şiddetli olarak eleştirildi; gerçekte, göreceğimiz gibi, sonunda o, toplumların evrimine odaklandı. Bununla birlikte, çoğu gözlemcinin bakışında, onun toplumsal değişim üzerine eseri

[4] Parsons için düzen sorunu, çoğu kez, eylemin neden rastgele olmadığı veya kalıplaşmış olduğu konusuyla ilişkiliydi. Denge konusu, Parsons için daha fazla ampirik bir sorundur. Yine de. Parsons'ın kendisi düzen ve denge konularını çoğu kez bir arada ele aldı.

bile son derece statik ve yapılaşmış olma eğilimindeydi.

Dört eylem sistemi hakkında okurken, okuyucu onların gerçek dünyada varolmadığını ancak daha çok gerçek dünyayı çözümlemek için çözümleyici araçlar olduklarını akılda tutmalıdır.

Toplumsal Sistem

Parsons'in toplumsal sistem kavrayışı, toplumsal sistemin en temel biçimi olarak tanımlanan, mikro düzeyde ben ve öteki-ben arasındaki etkileşim ile başlar. O, bu etkileşim sisteminin özelliklerinin toplumsal sistemin alabileceği daha karmaşık biçimlerde bulunabileceğini savunmakla birlikte bu düzeyin çözümlenmesine çok az zaman harcadı. Parsons, bir toplumsal sistemi şöyle tanımladı:

> Bir toplumsal sistem, içinde bir fiziksel veya çevresel boyuta sahip olan bir durum içinde birbiriyle etkileşimde bulunan çok sayıda birey eyleyene dayanır, bu eyleyenler "memnuniyeti en iyi duruma getirme"ye yönelik bir eğilim açısından güdülenirler ve birbirleriyle olan dâhil kendi durumlarıyla ilişkileri, kültürel olarak yapılaşmış ve paylaşılan bir semboller sistemi açısından tanımlanır ve sözkonusu ilişkilere bu sistem arabuluculuk eder.
>
> (Parsons, 1951:5-6)

Bu tanını, bir toplumsal sistemi Parsons'ın eserindeki birçok anahtar kavram -eyleyenler, etkileşim, çevre, memnuniyetin en iyi duruma getirilmesi ve kültür- açısından tanımlamaya çabalar.

Toplumsal sistemi bir etkileşim sistemi olarak gören bu sözüne rağmen Parsons, toplumsal sistemin araştırılmasında etkileşimi kendisinin temel bir birimi olarak almadı. O, daha çok, sistemin temel birimi olarak *ⁱsU)tii-roİu*)kompleksini kullandı. Bu, ne eyleyenlerin bir boyutu ne de etkileşimin bir boyutudur, daha çok, toplumsal sistemin *yapısal* bir bileşkesidir. Daha büyük sistem için işlevsel önemi bağlamında görülen *statü*, toplumsal sistem içinde yapısal bir konumu ifade eder ve *rol*, bu tür bir konumda eyleyenin ne yaptığıdır. Eyleyen, düşünceler ve eylemler açısından görülmek yerine (en azından toplumsal sistem içindeki konum açısından) sadece statü ve rollerin bir demeti olarak görüldü.

Parsons, toplumsal sistemi çözümlemesinde, öncelikle onun yapısal bileşenleriyle ilgilendi. Statü-rolü ile bir ilgiye ek olarak Parsons (1966:11), birliktelikler, normlar ve değerler gibi toplumsal sistemin büyük-ölçekli bileşenleriyle ilgilendi. Bununla birlikte Parsons, toplumsal sistemi çözümlemesinde, sırf bir yapısalcı değil aynı zamanda bir işlevselciydi. O, böylece, bir toplumsal sistemin birtakım işlevsel öngerekliliklerini betimler. Birincisi, toplumsal sistemler diğer sistemlerle uyumlu çalışmak için yapılaşmış olmak zorundadır. İkincisi, toplumsal sistem varlığını sürdürmek için diğer sistemlerden gerekli yardımı almak zorundadır. Üçüncüsü, sistem, eyleyenlerinin gereksinimlerinin önemli bir kısmını karşılamak zorundadır. Dördüncüsü, sistem, üyelerinin yeterli katılımını elde etmek zorundadır. Beşincisi, o, potansiyel bozucu davranış üzerinde en azından minimum bir denetime sahip olmak zorundadır. Altıncısı, eğer çatışma yeterince bozucu hale gelirse bunun denetlenmesi zorunludur. Son olarak, bir toplumsal sistem, varlığını sürdürmek için bir dile gereksinim duyar.

Parsons'ın toplumsal sistemin işlevsel öngerekliliklerini tartışmasında, onun

odak noktasının büyük-ölçekli sistemler ve onların birbiriyle ilişkileri (toplumun tümüyle ilgili işlevselcilik) olduğu açıktır. O, eyleyenlerden söz ettiği zaman bile bunu sistemin bakış açısından yaptı. Ayrıca, bu tartışma, Parsons'm toplumsal sistem içinde düzenin sürdürülmesine ilgisini yansıtır.

Eyleyenler ve Toplumsal Sistem

Yine de Parsons, toplumsal sistemi tartışmasında, eyleyenler ile toplumsal yapılar arasındaki ilişki konusunu tümüyle unutmadı. Gerçekte, o, değer kalıpları ile gereksinim-eğilimlerine "sosyolojinin temel dinamik teoremi" adını verdi (Parsons, 1951:42). Onun toplumsal sistem ile merkezi ilgisi dikkate alındığında, içselleştirme ve toplumsallaşmanın, bu bütünleşme içinde kilit önemi vardır. Yani Parsons, içinde bir sistemin normlarının ve değerlerinin sistem içindeki eyleyenlere aktarıldığı biçimlerle ilgilendi. Başarılı bir toplumsallaşma sürecinde bu nonnlar ve değerler içselleştirilir; yani, onlar eyleyenlerin "bilinçleri'nin parçası olur. Sonuçta, kendi çıkarlarının peşinde olan eyleyenler gerçekte bir bütün olarak sistemin çıkarlarına hizmet ederler. Parsons'ın belirttiği gibi, "[Toplumsallaşma içinde eyleyen tarafından] elde edilen değer-yönelimi kalıbının bileşkesi, *toplumsal sistemin hâkim değerlerinin ve temel rol yapısının, çok önemli derecede, bir işlevi olmak zorundadır*" (1951:227).

Genel olarak Parsons, eyleyenlerin toplumsallaşma sürecinde çoğu zaman edilgen alıcılar olduklarını varsaydı.' Çocuklar, sadece nasıl eyleyeceklerini değil aynı zamanda toplumun normlarını ve değerlerini, ahlakiliğini öğrenirler. Toplumsallaşma, içinde gereksinim-eğilimlerinin (kendileri de büyük ölçüde toplum tarafından kalıba sokulan) çocukları toplumsal sisteme bağladığı muhafazakâr bir süreç olarak kavramsallaştırılabilir ve o, kendileri vasıtasıyla gereksinim-eğilimlerinin tatmin edilebildiği araçları sağlar. Yaratıcılığa ya çok az yer vardır ya da hiç yer yoktur; memnuniyet gereksinimi çocukları, var olduğu biçimiyle sisteme bağlar. Parsons, toplumsallaşmayı yaşam boyu devam eden bir tecrübe olarak görür. Normlar ve değerler, çocuklukta aşılandıkları için çok genel olma eğilimi gösterirler, onlar çocukları yetişkinlikte karşılaştıktan çeşitli özel durumlara hazırlamaz. Böylece toplumsallaşma, yaşam döngüsünün başından sonuna kadar, daha özel toplumsallaşma deneyimlerinin bir dizisi ile takviye edilmek zorundadır. Yaşamın sonraki dönemindeki bu gereksinime rağmen çocuklukta öğrenilen normlar ve değerler sabit kalma eğilimi gösterirler ve bir parça hafif bir takviye ile yaşam boyu güçlerini korurlar.

Yaşam boyu devam eden toplumsallaşmanın getirdiği uyumluluğa rağmen sistem içinde bireysel farklılıklar çok çeşitlilik gösterir. Soru şudur: Toplumun düzene gereksinimi ortadayken, niçin bu çeşitlenme, toplumsal sistem için normalde başlıca bir sorun değildir? Bir kere, uyumluluğu sağlamak için birtakım toplumsal denetim mekanizmaları çalıştırılabilir. Bununla birlikte, Parsons'ın ilgilendiği kadarıyla, toplumsal denetim kesinlikle ikinci bir savunma çizgisidir. Bir sistem, sadece, toplumsal denetimin tutumlu bir şekilde kullanıldığı zaman en iyi şekilde çalışır. Bir kere, sistem bazı çeşitlenmelere, bazı sapmalara göz yummak zorundadır. Esnek bir toplumsal sistem, hiçbir sapma kabul etmeyen kırılgan bir sistemden daha güçlüdür. Son olarak, toplumsal sistem, farklı kişiliklerin, sistemin bütünlüğünü tehdit etmeden kendilerini ifade etmelerine olanak veren çok çeşitli rol fırsatları sağlamalıdır.

[5] Bu. Parsons'ın eserinin, çoklarının katılmadığı tartışmalı bir yorumudur. Örneğin, François Bourricaud, Parsons'm eserinde, toplumsallaşmanın pasif alıcılardan değil "toplumsallaşmanın diyalektiği"nden bahseder (1981:108)

Toplumsallaşma ve toplumsal denetim, toplumsal sistemin dengesini sürdürmesine olanak sağlayan temel mekanizmalardır. Bireyselliğin ve sapmanın mütevazı bir miktarı uzlaştırılır ancak daha aşırı biçimler, yeniden dengeleyici mekanizmalar tarafından karşılanmalıdır. Dolayısıyla, toplumsal düzen, Parsons'ın toplumsal sisteminin yapısının içinde inşa edilmiştir:

> Kendine has tasarlanmış planlama olmaksızın bizim toplumsal sistem türümüzün içinde ve buna koşut olarak başka sistemlerde mekanizmalar gelişmiştir, bu mekanizmaların, belli bir dereceye kadar, sapmayı sıradan onaylama-onaylamama ve ödül-ceza müeyyidelerinin denetiminin ötesine yerleştiren kısır döngü evresinin içinde tutmak için sapmaya yönelik derinde yer alan eğilimleri önleme ve tersine çevirme yeteneği vardır.
>
> (Parsons, 1951:319)

Yeniden, Parsons'ın temel ilgisi, sistem içindeki eyleyen değil bir bütün olarak sistemdi -eyleyen, sistemi nasıl yaratır ve sürdürür değil, sistem, eyleyeni nasıl denetler. Bu, Parsons'ın bu konuyla ilgili yapısal-işlevsel yönelime bağlılığını yansıtır.

Toplum Toplumsal sistem fikri, tüm bütünlükleri kuşatmakla birlikte spesifik ve özel olarak önemli bir toplumsal sistem, *toplumdur.* Toplum, "üyelerinin, tamamen onun çerçevesi içinde, tüm bireysel ve ortak gereksinimlerini tatmin edebildikleri ve yaşayabildikleri, görece kendine yeten bir birlikteliktir" (Rocher, 1975:60)/' Bir yapısal işlevselci olarak Parsons, toplumda yerine getirdikleri işlevler açısından (UABG) dört yapıyı veya alt sistemi birbirinden ayırdı (bkz. Şekil 16.3). *Ekonomi,* emek, üretim ve bölüşüm vasıtasıyla toplumun çevreye uyum göstermesi işlevini yerine getiren alt sistemdir. Bu tür bir işleyiş vasıtasıyla ekonomi, çevrenin toplumun gereksinimlerine uyum göstermesini sağlar ve toplumun bu dış gerçekliklere uyum göstermesine yardımcı olur. *Siyasa* (veya siyasal sistem), toplumsal hedeflerin peşine düşerek, eyleyenleri ve kaynakları o hedefe yönelik harekete geçirerek amaca ulaşma işlevini yerine getirir. *Güvenlik sistemi* (örneğin okulda, ailede), kültürü (normlar ve değerler), eyleyenlere aktarma vasıtasıyla ve onlar tarafından içselleştirilmesine olanak sağlama vasıtasıyla gizillik işlevini yerine getirir. Son olarak bütünleşme işlevini, toplumun farklı bileşenlerinin eşgüdümünü sağlayan *toplumsal cemaat* (örneğin hukuk) yerine getirir (Parsons ve Platt, 1973).

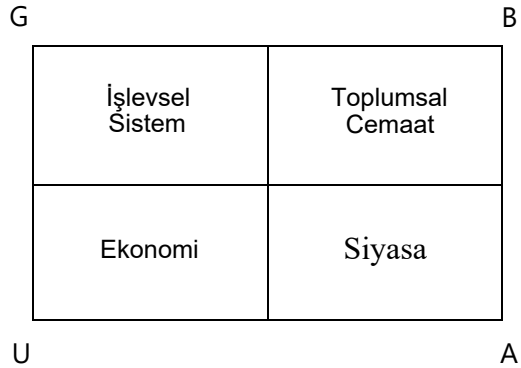
Parsons'a göre, kültürel sistem, en az toplumsal sistemin yapıları kadar önemlidir. Aslında, daha önce gördüğümüz gibi, kültürel sistem Parsons'ın eylem sisteminin tepesinde yer alır.' Parsons (1966) kendisini "kültürel belirlenimci" olarak nitelendirir.

Kültürel Sistem

Parsons, kültürü, toplumsal dünyanın veya kendi terimleriyle eylem sisteminin farklı öğelerini birbirine bağlayan başlıca güç olarak kavradı. Kültür, eyleyenler arasında etkileşime aracılık eder ve kişilik sistemi ile toplumsal sistemi bütünleştirir. Kültürün, diğer sistemlerin en azından kısmen bir bileşeni olmak için özgün yeteneği vardır. Dolayısıyla, toplumsal sistem içinde kültür, nonnlarda ve değerlerde cisimleşir ve

[6] Barber (1993, 1994), Parsons'ın eserinde dikkate değer kavramsal karışıklık olmakla birlikle toplumsal sistem fikrinin, toplumlar gibi kapsayıcı total sistemlerle sınıriandınlmaması gerektiğini ileri sürer.

[7] İlginç bir şekilde Alexander ve Smith (2001:139), Parsons'ın, kültürün "dolgun bir tanımı"ndan yoksun olduğunu, "yeterli derecede kültürle ilgili olmadığı"nı iddia ederler



ŞEKİL 16.3 *Toplum, toplumun alt sistemleri ve işlevsel zorunluluklar*

kişilik sisteminde o, eyleyenler tarafından içselleştirilir. Ancak, kültürel sistem diğer sistemlerin basitçe bir parçası değildir; bilgi, semboller ve fikirlerin toplumsal stokunun biçimi içinde ayrı bir varoluşa da sahiptir. Kültürel sistemin bu boyutları, toplumsal ve kişilik sistemleri için elverişlidir ancak onların parçası olmazlar (Morse, 1961:105; Parsons ve Shils, 1951:6).

Parsons, kültürel sistemi, diğer sistemleri tanımladığı gibi diğer eylem sistemleriyle ilişkisi açısından da tanımladı. Dolayısıyla *kültür*, eyleyenler için yönelim nesneleri, kişilik sisteminin içselleştirilmiş boyutları ve toplumsal sistem içinde kurumsallaşmış kalıplar (Parsons, 1990) olan sembollerin düzenlenmiş, kalıplaşmış sistemi olarak görülür. Kültür büyük ölçüde sembolik ve öznel olduğu için bir sistemden diğerine kolaylıkla aktarılır. Kültür, bir toplumsal sistemden diğerine yayılma aracılığıyla ve bir kişilik sisteminden diğerine öğrenme ve toplumsallaşma aracılığıyla hareket edebilir. Bununla birlikte, kültürün sembolik (öznel) niteliği ona başka bir nitelik, Parsons'ın diğer eylem sistemlerini denetleme yeteneği de kazandırır. Parsons'ın kendisini kültürel bir belirlenimci olarak görmesinin bir nedeni budur.

Yine, kendi düşüncesinde koşutluk ve düzenlilik kuran Parsons, kültürel sistemin, daha önce tartışılan güdüsel yönelimin üç tarzıyla koşutluk gösteren üç bileşeninin olduğunu ileri sürdü. Bilişsel güdüsel yönelime, kültür içinde güdüsel sorunların çözümüne yönelik kılavuzları temsil eden inançların ve fikirlerin sistemleri koşutluk gösterir. Duygusal güdüsel yönelime, kültür içinde ifadesel sistemlerin sembolleri içinde toplumsal bir nesneye duygusal bir bağlılık ifade etme aracı koşutluk gösterir. Son olarak, değerlendirici güdüsel yönelime, benzer kültürel kılavuzlar -değer yönelimlerinin sistemleri- koşutluk gösterir. (Her bileşen tamamen aynı biçimde alt bölümlere ayrılabilir. Bu nedenle, örneğin, daha önce tartışıldığı gibi, değer yönelimleri sistemi, bilişsel, kıymetlendirin ve ahlaki ölçütlere ayrılabilir.) Parsons, ahlaki ölçütlerin, "bir eylem sisteminin altta yer alan bütünleştirici teknikleri" olduğu sonucuna varır (Parsons ve Shils, 1951:170). Bu sonuç, Parsons'm kuramındaki son derece önemli fikri -kültürel sistemin en önde geldiği- yansıtır. Ancak eğer kültürel sistem en önde geliyorsa. Parsons'ın bütünleştirici eseri sorgulanabilir çünkü bütünleştirilmiş bir sosyolojinin bakış açısından herhangi bir belirlenimcilik türünden kuşku duyulur. (Parsons'ın eserinin daha bütünleşmiş bir kavranışı için bkz. Camie, 1990.) Bu sorun, kişilik sistemine baktığımızda ve Parsons'ın eserinde onun nasıl zayıfça geliştirildiğini gördüğümüzde daha da kötüleşir.

Kişilik Sistemi

Kişilik sistemi, sadece kültürel sistem tarafından değil toplumsal sistem tarafından da denetlenir. Bu, Parsons'ın kişilik sistemine bir derece bağımsızlık tanımadığı anlamına gelmez:

> Benim görüşüm, kişiliğin yapısının temel içeriği, toplumsallaşma aracılığıyla toplumsal sistemlerden ve kültürden türetildiği halde, kişilik, onun kendi organizmasıyla ilişkisi aracılığıyla ve kendi yaşam deneyiminin eşsizliği aracılığıyla bağımsız bir sistem haline gelir; kişilik, sırf bir epifenomen [başka fenomenlere bağlı] değildir.
>
> (Parsons. 1970:82)

Burada Parsons'ın, çok fazla itiraz ettiği düşüncesine kapılırız. Kişilik sistemi, eğer bir epifenomen değilse, onun kuramsal sisteminde ikincil veya bağımlı bir statüye indirgenmiştir.

Kişilik, birey eyleyenin eyleminin, yöneliminin ve güdülenmesinin örgütlü sistemi olarak tanımlanır. Kişiliğin temel bileşeni, "gereksinim-eğilimi"dir. Parsons ve Shils, gereksinim-eğilimlerini "eylemin güdülenmesinin en önemli birimleri" olarak tanımladılar (1951:113). Onlar, gereksinim-eğilimlerinin, doğuştan gelen eğilimler olan itkilerden farklı olduğunu ortaya koydular -"eylemi olanaklı kılan psikolojik enerji" (Parsons ve Shils, 1951:111). Başka bir deyişle, itkiler, biyolojik organizmanın parçası olarak görülür. Gereksinim-eğilimleri, böylece "doğuştan gelmedikleri ve eylem süreci aracılığıyla elde edildikleri zaman bu eğilimlerin aynıları" olarak tanımlanırlar (Parsons ve Shils, 1951:111). Başka bir deyişle, gereksinim-eğilimleri, toplumsal ortam tarafından şekillendirilen itkilerdir.

Gereksinim-eğilimleri, eyleyenleri, çevrede sunulan nesneleri kabul etmeye ya da reddetmeye veya eğer elde olanlar, gereksinim-eğilimlerin, yeterince tatmin etmiyorsa yeni nesneler arayıp bulmaya sevkeder. Parsons, üç temel gereksinim-eğilimi tipini birbirinden ayırdı. Birinci tip, eyleyenleri, toplumsal ilişkilerinde sevgi, onaylanma ve benzerlerini aramaya sevkeder. İkinci tip. eyleyenleri, çeşitli kültürel ölçütleri gözlemeye yönlendiren içselleştirilmiş değerleri kapsar. Sonuncusu, eyleyenlerin uygun tepkiler vermelerine ve almalarına yol açan rol beklentileri vardır.

Bu, eyleyenlerin çok edilgen bir imgesini sunar. Onlar, itkiler tarafından harekete geçirilmiş, kültürün hâkimiyeti altına girmiş veya çoğunlukla itkiler ve kültürün bir bileşimi tarafından (yani gereksinim-eğilimleri tarafından) şekillendirilmiş görünür. Edilgen bir kişilik sistemi, bütünleşmiş bir kuramda açıkça zayıf halkadır ve Parsons'ın bunun farkında olduğu görülüyordu. O, çeşitli fırsatlarda kişiliği bir derece yaratıcılıkla donatmaya çabaladı. Örneğin, o, şunu söyledi: "Bizim, kişinin değerlerinin, tümüyle 'içselleştirilmiş kültür' olduğunu veya kurallara ve yasalara katkısız bağlılık olduğunu ima edecek... bir kastımız yoktur. Kişi, kültürü içselleştirdikçe yaratıcı değişiklikler yapar; ancak yeni boyut kültür boyutu değildir" (Parsons ve Shils, 1951:72). Bunlar gibi iddialara rağmen Parsons'ın eserinden ortaya çıkan izlenim edilgen bir kişilik sistemidir.

Parsons'ın gereksinim-eğilimleri üzerindeki vurgusu başka sorunlar yaratır. Bu vurgunun, kişiliğin çok sayıda başka önemli yönlerini dışarıda bırakması nedeniyle onun sistemi, büyük ölçüde fakirleşmiş bir sistem olur. Bir psikolog olan Alfred Baldwin taşı kesinlikle gediğine koymaktadır:

> Parsons'm, kendi kuramında, kişilik sistemine gereksinim-eğilimlerinden başka akla uygun birtakım özellikler veya mekanizmalar sağlamayı başaramadığını ve kişiliğin işlev görebilmesini sağlamak için kişiliğe yeterli nitelikleri ve yeterince farklı türden mekanizmalar ile donatmamakla kendisini sıkıntıya soktuğunu söylemek adil görünür.
> (A. Baldwin, 1961:186)

Baldwin, Parsons, kişilik sistemini çözümlediğinde bile gerçekten onunla ilgilenmeye odaklanmadığını ileri sürerek Parsons'ın kişilik sistemi hakkında diğer bir etkileyici noktayı ortaya koyar: "Parsons, kişilik yapısı üzerine bölümler yazarken bile kişilik hakkında olduğundan daha fazla sayfayı toplumsal sistemler hakkında konuşarak harcar" (1961:180). Bu, Parsons'm kişiliği toplumsal sisteme bağladığı çeşitli biçimler içinde yansıma buldu. Birincisi, eyleyenler, toplumda işgal ettikleri yere uygun bir biçimde kendilerini görmeyi öğrenmek zorundadırlar (Parsons ve Shils, 1951:147). İkincisi, rol beklentileri, birey eyleyenlerin işgal ettikleri rollere iliştirilir. Daha sonra öz-disiplin, değer yönelimlerinin içselleştirilmesi, özdeşleşme ve benzerleri vardır. Tüm bu güçler, Parsons'ın vurguladığı kişilik sisteminin toplumsal sistemle bütünleşmesine işaret eder. Bununla birlikte, o, sistemin üstesinden gelmeye gereksinim duyduğu bir soruna, olası eksik bütünleşmeye dikkat çeker.

Parsons'ın eserinin başka bir -toplumsallaşma sürecinin kişilik sisteminin tarafı olarak içselleştinneye ilgisi- yönü kişilik sisteminin edilgenliğini yansıtır. Parsons (1970:2) bu ilgiyi Freud'un eserlerinden, öncelikle üstbenlik hakkındaki eserinden olduğu kadar Durkheim'ın içselleştirme hakkındaki eserinden çıkardı. Parsons, içselleştirme ve üstbenliği vurgulamasında kişilik sistemini kavrayışını edilgen ve dışarıdan denetlenmiş olarak bir kez daha ortaya koydu.

Parsons, ilk eserlerinde kişiliğin öznel boyutları hakkında konuşmaya istekli olduğu halde giderek bu bakış açısını terk etti. O, böyle yaparak olası derin görüşlerini kişilik sistemiyle sınırlandırdı. Parsons, bir noktada, dikkatini, insanların eylemlerinin sahip olabileceği içsel anlamlardan uzaklaştırmakta olduğunu açıkça belirtti: "Gözlemsel verilerin eylem kuramı açısından düzenlenmesi bütünüyle olanaklıdır ve bu tür bir formülleştirme içebakışın veya duygudaşlığın birçok zor sorularından kaçınır" (Parsons ve Shils, 1951:64).

Davranışsal Organizma

Parsons, davranışsal organizmayı dört eylem sisteminden biri olarak ele aldığı halde, onun hakkında söyleyecek çok az şeyi vardı. Onu dâhil edişinin nedeni, onun sistemin geri kalanı için enerji kaynağı olmasıdır/ O, genetik bir oluşuma dayandığı halde onun düzenlenişi, bireyin yaşantısı süresince meydana gelen koşullanma ve öğrenme süreçleri tarafından etkilenir. Parsons'ın eserinde davranışsal organizma, açıkça kalıcı bir sistemdir ancak o, başka hiçbir nedenle olmasa bile sosyobiyoloji ve beden sosyolojisine bazı sosyologlardan (B. Tumer, 1985) önce ilgi göstermesi nedeniyle en azından alkışlanmalıdır.

Parsons'ın Kuramında Değişim ve Dinamizm

Parsons'ın, dört eylem sistemi ve işlevsel zorunluluklar gibi kavramsal araçlarla birlikte çalışması, onun, toplumsal değişimi ele almada başarısız olan bir yapısal kuram

[8] Bu toplumsal öğe nedeniyle Parsons sonraki eserinde organizma kavramını bıraktı ve bunu "davranışsal sistem" olarak nitelendirdi (1975:104).

ortaya koyduğu suçlamasına neden oldu. Parsons, değişimin araştırılmasının gerekli olduğunu ancak ondan önce yapının araştırılması gerektiğini savunarak uzun zamandır bu değişime duyarlı olmuştu. O, 1960'larda bu saldırılara artık direnemedi ve çalışmasında, toplumsal değişimin" araştırılması için önemli bir değişikliğe, özellikle toplumsal evrimin araştırılmasına yöneldi (Parsons, 1977:50).

Evrimci Kuram Parsons'm (1966) toplumsal değişime genel yönelimi biyoloji tarafından şekillendi. Parsons. bu süreci ele almak için "evrimci değişimin bir paradigması" olarak adlandırdığı şeyi geliştirdi."

Paradigmanın ilk bileşeni, *farklılaşma* sürecidir. Parsons, herhangi bir toplumun, hem *yapılan* açısından hem de geniş toplum için *işlevsel* önemleri açısından farklılaşan bir dizi alt sistemlerden oluştuğunu varsaydı. Toplum evrildikçe yeni alt sistemler farklılaşır. Yine de bu yeterli değildir, onlar önceki alt sistemlerden daha fazla uyum sağlayıcı olmak zorundadır. Dolayısıyla *uyum sağlayıcı gelişim* fikri, Parsons'm evrimci paradigmasının özsel yönüydü. Parsons bu süreci şöyle betimledi:

> Eğer farklılaşma, dengeli, daha evrilmiş bir sistem sağlamaksa, her yeni farklılaşmış alt sistem... öncelikli işlevini yerine getirmeye yönelik uyum sağlama kapasitesini, o işlevin önceki daha dağınık yapıdaki performansına göre artırmış olması gerekir. ...
> Biz bu süreci evrimci değişme döngüsünün uyum sağlayıcı gelişmesi olarak adlandıracağız.
>
> (Parsons, 1966:22)

Bu, toplumsal değişimin son derece pozitif modelidir (Parsons, onun daha karanlık tarafıyla ilgili bir anlayışa sahip olduğu halde). Bu model, toplum evrildikçe sorunlarıyla baş etme yeteneği daha da arttığını varsayar. Tersine, Marxçı kuramda, toplumsal değişim, kapitalist toplumun nihai yıkılışına yol açar. Bu nedenle, diğerleri arasında Parsons sıklıkla çok muhafazakâr bir sosyoloji kuramcısı olarak düşünülür. Üstelik o, değişimle ilgilendiği halde, modem dünyada değişimin negatif yönünden çok pozitif yönleri üzerinde odaklanma eğilimi gösterdi.

Ayrıca Parsons, farklılaşma sürecinin toplum için birtakım *bütünleşme* sorunlarına yol açtığını savundu. Alt sistemler çoğaldıkça toplum, bu birimlerin işleyişlerini koordine etmede yeni sorunlarla karşılaşır.

Evrim geçiren bir toplum, atfcdilmeye dayalı bir sistemden kazanmaya dayalı bir sisteme geçmek zorundadır. Daha dağınık alt sistemlerle baş etmek için becerilerin ve yeteneklerin geniş bir dizisine gereksinim duyulur. İnsanların genelleşmiş yeteneklerinin, atfedilmeye dayalı bağlardan kurtarılması zorunludur. En genel olarak bu, önceden sisteme katkıda bulunmaktan dışlanan grupların topluma tam üyeler olarak serbestçe katılabilmeleri demektir.

Son olarak, toplumsal yapılar ve işlevler giderek daha fazla farklılaştıkça toplumun değer sistemi bir bütün olarak değişim geçirmek zorundadır. Bununla birlikte yeni sistem daha fazla çeşitliliğe dayandığı için değer sisteminin onu kuşatması daha zordur. Dolayısıyla daha fazla farklılaşmış bir toplum, "alt birimlerinin çok çeşitli amaçlarını ve işlevlerini meşrulaştırmak için daha üst düzey bir genellikte bulunan" bir değer sistemine gereksinim duyar (Parsons, 1966:23). Bununla birlikte, değerlerin genelleşmesi süreci, kendi dar değer sistemlerine bağlı olan gruplardan gelen direnme ile karşılaşınca düzgünce devam etmez.

[9] Adil olmak için, Parsons'm toplumsal değişim üzerine bazı erken çalışmalar yapmış olduğunu belirtmek zorundayız (bkz. Parsons, 1942, 1947; ayrıca bkz. Alexander, 1981; Baum ve Lecher, 1981).

Evrim çeşitli devrelerden geçerek devam eder ancak hiçbir genel süreç tüm toplundan eşit derecede etkilemez. Bazı toplumlar evrimi teşvik eder, oysa başkalarının "iç çatışmalar veya başka engeller o kadar yakasını bırakmaz ki" onlar evrim sürecine sekte vurur veya onların "gerileme"si bile mümkündür (Parsons, 1966:23). Parsons, en fazla, içinde gelişim "atılım"ının meydana geldiği toplumlarla ilgilendi çünkü o, bu atılımlar bir kez meydana geldiğinde evrim sürecinin kendi genel evrim modelini izleyeceğine inandı.

Parsons, evrimin aşamalar içinde meydana geldiğini düşünmesine rağmen doğrusal bir evrim kuramından kaçınmak için dikkatliydi: "Biz toplumsal evrimi, ne devamlı ne de basit bir doğrusal süreç olarak düşünmekteyiz, ancak biz genel ilerleme düzeylerini, her biri içinde bulunan dikkate değer çeşitliliği göz ardı etmeden birbirinden ayırabiliriz" (1966: 26). Açıklığa kavuşturmak gerekirse, Parsons, üç genel evrimsel aşamayı -ilkel, orta ve modem- birbirinden ayırdı. O, tipik olarak, bu aşamaları öncelikle kültürel boyutlar temelinde birbirinden ayırdı. İlkelden, ortancaya geçişteki can alıcı gelişim, dilin, özellikle ilkel yazı dilinin gelişimiydi. "Normatif düzenin kurumsallaşmış kodlan" veya hukuk, ortancadan modeme geçişteki kilit gelişmedir (Parsons, 1966:26).

Parsons daha sonra ilkel toplumdan modem topluma evrim bağlamında bir dizi spesifik toplumu çözümlemeye girişti. Burada özel bir noktanın altını çizmeye değer: Parsons, en azından kısmen evrimci kurama döndü çünkü o, toplumsal değişimi ele almada yetersiz olmakla suçlandı. Bununla birlikte, onun evrimi çözümlemesi, süreç açısından değildir; o, daha çok, "yapısal tipleri düzenleme ve onları ardışık olarak ilişkilendinne" çabasıdır (Parsons, 1966:111). Bu, toplumsal değişim sürecinin gerçekten araştırılması değil karşılaştırmalı *yapısal* çözümlemedir. Dolayısıyla Parsons, değişimi incelediği zannedildiğinde bile yapıları ve işlevleri araştınnaya bağlı kaldı.

Değiş Tokuşun Genelleşmiş Medyası

Parsons'm bir derece devingenliği, bir derece akışkanlığı kendi kuramsal sistemine katma biçimlerinden biri (Alexander, 1983:115), yukarıda tartışılan dört eylem sistemi içindeki ve arasındaki değiş tokuşun (özellikle toplumsal sistem içinde) genelleşmiş medyası üzerine fikirleri vasıtasıyla olmuştur (Trevino, 2005). Değiş tokuşun genelleşmiş medyası için model, ekonomi içinde böyle işleyen bir aracı olan paradır. Ancak, Parsons, para gibi maddi fenomenler üzerinde odaklanmak yerine alışverişin *sembolik* medyası üzerinde odaklanır. Parsons parayı toplumsal sistem içinde bir değiş tokuş aracı olarak tartıştığında bile onun maddi niteliklerinden çok sembolik nitelikleri üzerinde odaklanır. Paraya ilaveten ve daha açıkça sembolik olan, değiş tokuşun başka genelleşmiş medyasıdır -politik iktidar, etki ve değer bağlılığı. Parsons, niçin sembolik değiş tokuş medyası üzerinde odaklandığını açıklığa kavuşturur: "Kafamdaki yapısal bakış açısı türü içine bir medya kuramının katılması, bana öyle geliyor ki, bu bakış açısının devingen sorunlara adil davranmasını olanaksızlaştıran sabit bir yanlılığın, yapısal çözümlemenin bu tipinin doğal olarak başına bela olduğu şeklindeki sıklıkla ortaya atılan suçlamaların reddedilmesinde başarı göstermektedir" (1975:98:99).

Değiş tokuşun sembolik medyası, para gibi, geniş toplum içinde yaratılma ve dolaşıma girme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla toplumsal sistem içinde, siyasal sistemde olanların siyasal iktidarı yaratma yeteneği vardır. Daha da önemlisi onlar, bu

gücü genişletebilir, bu yolla onun toplumsal sistem içinde serbestçe dolaşımına ve toplumsal sistem üzerinde etkiye sahip olmasına imkân sağlar. İktidarın bu türden kullanılışı yoluyla liderler, bir bütün olarak toplumu olduğu kadar siyasal sistemi güçlendirebilirlcr. Daha genel olarak, dört eylem sistemi arasında ve bu sistemlerin her birinin yapıları içinde dolaşan, genelleşmiş medyadır. Parsons'ın büyük ölçüde yapısal çözümlemelerine devingenlik veren onların varlığı ve hareketidir.

Alexander'ın (1983:115) ifade ettiği gibi, genelleşmiş değiş tokuş medyası, Parsons'ın kuramına başka bir anlamda devingenlik getirir. Bu medya, alışveriş sistemini basitçe olduğu gibi kabul etmeyen "medya girişimcileri"nin (örneğin siyasetçiler) var olmasını sağlar. Yani, bu medya, yaratıcı ve bol kaynağa sahip olabilir ve böylece sadece genelleşmiş medyanın niceliğini değil aynı zamanda medyanın akış tarzını ve yönünü de değiştirir.

Özet

Birkaç kısa yıl içinde Talcott Parsons, sosyoloji kuramında egemen bir figür olmaktan çıkarak bazı çevrelerde kuramı dışlanan biri haline geldi. O, her iki aşırı statüden hiçbirini haketmiyordu. Parsons'ın kuramsal sisteminin her zaman ciddi zayıflıkları oldu ancak o, büyük bir önemden kesinlikle yoksun değildir.

Parsons'ın erken bir zamanda eserinde toplumsal çözümlemenin çeşitli düzeylerini bütünleştirmeye yönelik bir ilgiyi ifade etmesi ve yaşamı boyunca bu ilgiyi, kuramsal sistemindeki temel değişimlere karşın sürdürmesi övgüye değerdir. En temel olarak Parsons, toplumsal ve kişilik sistemlerini birleştirmeye ilgi gösterdi. Bu tür övgüye değer bir amaca karşın onun eserine bazı temel zihin karışıklıkları özellikle eylem kuramı ve yapısal işlevselciliğin rahatsız edici karışımı zarar verdi. Parsons, sosyoloji tarihinde başlıca düşünürler olarak kabul ettiği kişilerle ilgili çözümlemeleri temelinde başlangıçta, kendi eylem kuramında mikro bir yenelim olarak görünen şeyi dile getirdi. Bu yönelim, onun erken eserinde birim edim ve istenççilik üzerine vurgusunda özellikle belirgindir. Bununla birlikte yıllar içinde birim edim ve istenççilik Parsons'ın kuramından, eylem kuramı gibi kaybolma eğilimi gösterdi. Onun yerinde, içinde eyleyenlerin istenççi bir tarzda eylemde bulunmadıklarının ve onları, öncelikle toplumsal yapıların ve kültürün kısıtladığının düşünüldüğü bir yapısal-işlevsel kuram gelişti. Parsons, 1940'larda ve 1950'lerde gereksinim-eğilimleri, güdüsel yönelimler ve değer yönelimleri gibi yeni kavramlar geliştirdi. Onlar, Parsons'ın eyleyenleri, istençli eyleyenler olarak değil dışsal yapılar tarafından kısıtlanmış olarak görmeye giderek daha fazla eğilim göstermesini yansıtır. Kalıp değişkenler ve daha sonra UABG sistemi gibi diğer tanınmış Parsonscı kavramlar, bu dönemde geliştirildi. Parsons, bu değişimler aracılığıyla düzene yönelik yaşam boyu bir ilgiyi ve düzen sorununa yönelik iktidara dayalı çözümleri değil kültürel çözümleri benimsemeyi sürdürdü.

Parsons'ın kuramının merkezinde, onun toplumsal çözümlemenin başlıca düzeyleriyle ilgili anlayışı özellikle dört eylem sistemi bulunur. Parsons muhtemelen en fazla toplumsal sistem hakkındaki eseri dolayısıyla bilinmesine karşın onun kuramındaki en önemli düzey kültürel sitemdir. O, dört eylem sisteminin doruk noktasını temsil eder ve diğer üçü (toplumsal, kişilik ve davranışsal organizma sistemleri) üze-

rinde denetim uygular. Diğer düzeyler, kültürel sistemler tarafından tümüyle denetlenmediği halde Parsons kendisini bir "kültürel belirlenimci" olarak betimledi. Parsons, daha sonraki eserinde eyleyene ilgiyi sürdürdü ancak o, istençli eyleyenlerden değil kişilik sisteminden söz etti. Buradaki sorun, Parsons'ın kişilik sistemini, onun üzerinde bulunan sistemler olan toplumsal sistemin özellikle kültürel sistemin belirlediğini düşünmesidir.

Parsons sonraki eserinde bu bakış açısına daha fazla değişim yönelimi vermeye çabaladı. Bu, onun toplumların evrimi hakkındaki eserinde yansıma bulur. Bununla birlikte, değişim üzerinde görünür bir odaklanmaya karşın Parsons'ın evrim halikındaki fikirleri, değişim-yönelimli değil yapısal ve işlevsel olmayı sürdürdü. Ayrıca daha sonraki eserinde Parsons, değiş tokuşun genelleşmiş medyası hakkındaki fikirleri aracılığıyla kendi yaklaşımına daha fazla dinamizm kazandırmaya çabaladı.

kaynakça

Abbott. Edith

1906 “Harriet Martineau and thc Employment of Women in 1836.” *Journal of Poliiical Economy* 14:611 -626.

1910 Women in Industry. Ncw York: Appleton.

1936/1970 *The Tenements of Chicago 1908-1935.* Ncw York: Amo.

Abel, Theodore
1948 “The Operation Called Verstehen.” American Journal of Sociologv 54:211-218.

Aboulafia, Mitchell
1986 *The Mediating Self Mead. Sartre, and Self-Determination.* Ne w Haven: Yale Univcrsity Press.

Abraham, Gary A.
1992 *Max H'eber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of His Sociologv.* Urbana: University of Illinois Press.

Abrams. Philip
1968 *The Origins of Brltish Sociology: 1834-1914.* Chicago: University of Chicago Press.

Abrams, Philip, Deem, Rosemary, Finch. Janet, and Rock, Paul
1981 *Practice and Progress: Brltish Sociology 1950-1980.* London: Ailen and Unwin.

Acevedo, Gabriel A.
2005 "Tuming Anomie on Its Head: Fatalism as Durklıeim’s Concealed and Multidimensional Alienation Theory.” Sociological Thcory 23:75-85.

Adair-TotefF. Christopher
2005 “Max Weber’s Charisma.” Journal of Classical Sociology 5:189-204.

Adams, Bert N.
2005 “Pareto, Vilfredo.” In George Ritzcr (ed.), *Encyclopedia uf Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 544-547.

Addams. Jane
1902/1907 *Democracy and Social Ethics.* New York: Macmillan.
1905 “Problems of Municipal Adminastration”. *American Journal ofSicoolog)’* 10:425-444.
1907 *Newer Ideals of Peace.* New York: Macmillan.
1910/1990 *Tventy Years at Hull-House.* James Hurt (ed.), Urbana: universty of Illinois Press.
1916 *The Long Road of fVomen s Memory.* Ncw York: Macmillan.
1922 *Peace and Bread n Times ofWar.* New York: Macmillan.
1930 *The Second Twentv Years at Hull-House.* New York: Macmillan.

Agger. Ben
1998 *Critical Social Theories: An lntroduction.* Boulder, Colo.: Westview.

Albrow, Martin
1996 *The Global Age.* Cantbridge, Eng.: Polity Press.

Albrotv. Martin, and King, Elizabeth
1990 *Globalization. Knowledge and Society.* London: Sage.

Alexander. Elizabeth

1995 " 'We Must Be about Our Father's Business': Arma Julia Cooper and the

Incorporation of the Nineteenth Century Afrıcan-Amerıcan Woman Intellectual." *Signs* 20:336-356.

Alexander, Jeffrcy C.

1978 "Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A

Theoretical and Ideological Reinıerpretation." *American Sociological Review* 43:177-198.

1981 "Revolution, Reaction, and Reform: The Change Theory of Parsons's Middle Period." *Sociological Inquiry* 51:267-280.

1982 *Theoretical Logic in Sociolog}'.* Vol. 1, Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley: University of Califomia Press.

1982-1983 *Theoretical Logic in Sociology.* 4 vols. Berkeley: University of Califomia Press.

1983 *Theoretical Logic in Sociology.* Vol. 4, *The Modern Reconstruction of Classical Thoıght: Talcott Parsons.* Berkeley: University of Califomia Press.

1988a "Culture and Political Crisis: 'Watergate' and Durkheımian Sociology." İn J. C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 187-224.

1988b "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today." In J. C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociolog}': Cultural Studies.* Cambridge. Eng.: Cambridge University Press: 1-21.

Alexander. Jeffrey C., and Smith, Philip

2001 "The Strong Program in Cultural Theory': Elements of a Structural Hermeneutics." In Jonathan Fİ. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluvver Academıc/Plenum Publishers: 135-150.

Alger, Janet M., and Alger, Stcven F.

1997 "Beyond Mead: Symbolic Interaction betvveen Humans and Felines." *Society and Animals* 5:65-81.

Alpert, Harry

1939 *Emile Dıtrkheim and His Sociology.* New York, London: Columbia University Press; P.S. King& Son Ltd.

Alt, John

1985-1986 "Reclaiming C. VVright Mills." *Telos* 66:6-43.

Althusser. Louis

1969 *For Man.* Harmondsvvorth, Eng.: Penguin.

Alway, Joan

1995 "The Trouble with Gender: Tales of the Stili Missing Feminist Revolution in Sociological Theory." *Sociological Theory* 13:209-226.

Anderson. Elijah

1996 "Introduction to the 1996 edition of *The PhUadelphia Negro"* In *The Philadelphia Negro: A Social Study.* Philadelphia: University of Pennsyivania Press: ix-xxvi.

1999 *Code of the Street: Decency. Violence. and the Moral Life of the Inner City.* New York: W.W Norton.

Andrevvs, Hovvard F.

1993 "Durkheim and Social Morphology." İn S. P. Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 111-135.

Antonio. Robert J.

1985 "Values, History and Science: The Metatheoretic Foundations of the Weber-Marx Dialogues." İn R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds.), *A fVeber-Man Dialogue.* Lavvrence: University Press of Kansas: 20-43.

2000 "Kari Marx." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.

2001 "Nietzsche: Social Theory in the Twilight of the Millcnnium." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 163-178.

Forthcoming "The Cultural Construction of Neoliberai Globalization 'Honey ... I Think 1 Slımnk the Kids."' In G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization.* Oxford: Blackwcll.

Antonio, Robert J.. and Glassman, Ronald M. (eds.)
1985 *A ft'eber-Marx Dialogue.* Lavvrence: University Press of Kansas.

Antonio. Robert J.. and Kellner, Dougias
1994 "The Future of Social Theory and the Limits of Postmodem Critıque." In D. R. Dickens and A. Fontana (eds.), Postmodemism and Social lnquiry. New York: Guilford Press: 127-152.

Appadurai, Aıjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Archer, Margaret S.
1982 "Morphogenesis versus Structuration: On Combining Stnıcture and Action." *British Journal of Sociology* 33:455-483.
1988 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge. Eng.: Cambrıdge University Press.
1995 *Realist Social Theory•: The Morphogenetic Approach.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Arditi, Jorge
1996 "Simmel's Theory of Alienation and the Decline of the Nonrational." *Sociological Theory* 14:93-108.

Arendt, Hannah
2002 "Kari Marx and the Tradition of \Vestem Political Thought." *Social Research* 69:273-361.

Amia, Caroline, and Mueller, Charlotte
2004 "More Sociological than the Sociologists? Undisciplined and Undiscipllnary Thınking about Society and Modemity in the Nineteenth Century." İn Barbara L. Marshall and Ann Witz (eds.), *Engendering the Social: Feminist Encounters with Sociological Theory.* Berkshire, Eng.: Öpen University Press: 71-97.

Aron, Raymond
1965 *Main Currents in Sociological Thought,* Vol. 1. New York: Basic Books.
1979/2005 "Tocqueville Reconsidered." *The Tocc/ueville Review* 26:25-46.

Aronovvitz, Stanley
1994 "The Simmel Revival: A Challcnge to American Social Science." *Sociological Quarterly* 35:397-414.
2007 "Lukâcs, George." In George Ritzer (ed.), The Blackvvel! *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2678-2681.

Aronson, Ronald
1995 *After Marxism.* Nevv York: Guilford Press.

Asante. Molefı Kete
1996 "The Afrocentnc Metatheory and Disciplinary Implicatıons" In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 61-73.

Athens, Lonnie
1995 "Mead's Vision of the Self: A Pair of 'Flawed Diamonds.'" *Studies in Svmbolic Interaction* 18:245-261.
2002 "'Domination': The Blind Spot in Mead's Analysis of the Social Act." *Journal of Classical Sociology* 2:25-42.
2005 "Mead's Lost Conception of Society." *Symbolic Interaction* 28:305-325.

Ayres.C.E.
1958 "Veblen's Theory of Instincts Reconsidered." In Dougias F. Dovvd (ed.), *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal. Ithaca.* N.Y.: Comell University: 25-37.

Bailey. Cathryn
1997 "Making Waves and Dravving Lines: The Politics of Defining the Vıcissitudes of Feminism." *Hypatia* 12:16-28.

Bakker, Hans
2007a "Economic Detemıinism." In George Ritzer (ed.), The Blackvvcll *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1293-1294.
2007b "Langue and Parole." In George Ritzer (ed.), The Blackwell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2538-2539.

2007c "Meta-analysis." In George Ritzer (ed.), The Blackwell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2963-2964.

Balch, Emily Greene

1941/1972 *Beyond Nationalism: The Social Tlıought of Emily Balch Greene.* Ncw York: Tıvayne.

Baldwin, Alfred
1961 "The Parsonian Theory of Personality." İn M. Black (ed.), *The Social Theories ofTalcotı Parsons.* Englevvood ClifFs, N.J.: Prentice-Hall: 153-190.

Baldvvin, John C.
1986 *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology.* Nevvbury Park, Calif.: Sage.
1988a "Mead and Skinner: Agency and Dcterminism." *Behai'iorism* 16:109-127.
1988b "Mead's Solulion to the Problem of Agency." *Sociological Inquiry* 58:139-162.

Ball. Richard A.

1979 "The Dialectical Method: Its Application to Social Theory." *Social Forces* 57:785-798.

Ball, Terence
1991 "History: Critique and Irony." In T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 124-142.

Baran, Paul, and Sweezy. Paul M.
1966 *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order.* New York: Monthly Revieıv Press.

Barbalet, J. M.
1983 *Marx's Comtruction of Social Theory.* London: Routledge and Kegan Paul.

Barber, Bemard
1993 *Constructing the Social System.* New Bnınswick, N.J.: Transaction Publishers.
1994 "Talcott Parsons on the Social System: An Essay in Clarification and Elaborutıon." *Sociological Theory* 12:101-105.

Bar-Haim, Gabriel
1997 "The Dispersed Sacred: Anomie and the Crisis of Ritual." İn Stevvart M. Hoover and Knut Lundby (eds.). *Rethinking Media, Rcligion, and Cultıre.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 133-145.

Bames. Barry
2001 "The Macro/Micro Problem and the Problem of Structure and Agency." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handhook of Social Theory.* London: Sage: 339-352.

Baudrillard, Jcan
1970/1998 *The Consumer Society.* London: Sage.
1972/1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign.* St. Lotus: Telos Press.

Baum, Rainer C.. and Lechner, Frank J.
1981 "National Socialism: Totvard an Action-Theoretical Perspective." *Sociological Inquiry* 51:281-308.

Bauman. Zygmunt
1976 *Towards a Critical Sociology An Essay on Commonsense and Emancipation.* London: Routledge and Kegan Paul.
1989 *Modernity and the Holocaust.* itilaca, N.Y.: Comcll University Press.
1990 "From Pillars to Post." *Marxism Today',* February:20-25.
1991 *Modernity and Ambivalence.* Ithaca, N.Y.: Comell University Press.
1992 *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge.
1998 *Globalization*: The Human Consequences. Nevv York: Columbia University Press.
2000 *Liquid Modernity.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2003 *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2005 *Liquid Life.* Cambridge. Eng.: Polity Press.
2006 *Liquid Fear.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2007a *Consuming Life.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2007b *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Beaınish. Rob
2007a "Dialectical Materialism." In George Rıtzer (ed.). The Biackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1150-1151.
2007b "Species-Being." In George Ritzer (ed.), The Biackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Biackvvell: 4637-4638.
2007c "Use-Value" In George Ritzer (ed.), The Biackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Biackvvell: 5155.
2007d "Exchange-Value." In George Ritzer (ed.), The Biackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Biackvvell: 1515-1516.
2007e "Base and Superstructure." İn George Ritzer (ed.). The Biackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Biackvvell: 244-246.

Beck. Ulnch
1992 *Risk Society: Tosvards a Ne* Modernity.* London: Sage.
1996 "World Risk Society as Cosmopolitan Society?" *Theory, Culture and Society* 13:1 32.
2000 *Mat Is Globalization?* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2005a "Risk Society." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 648-650.
2005b *Pmver in rhe Global Age: A Arew Global Political Economy.* Cambrıdge. Eııg.: Polily Press.

Beck, Ulrich, and Beck-Gersheim, Elizabeth
2002 *Itıdividualization Institutionalized Individualism and Its Social and Political Conseı/uences.* London: Sage.

Beilharz. Peıer
1996 "Negation and Ambivalcnce: Manı, Simmel and Bolshevism on Moııey." *Thesıs Eleven* 47:21 32.
2005a "Alienation." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 9-10.
2005b "Gramsci. Antonıo." In George Ritzer (ed). *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 343-344
2005c "Bauman, Zygmunt" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 35—40.
2005d "Post-Marxisnı." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 578-581.
2005e "Marx, Kari." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 475-478.
2005 f "Mancısm." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 479-483.
2005g "Socialism" In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 769-772.

Bell. Daniel
1992 "George C. Homans (11 August 1910-29 May 1989)." *Proceedings of the American Philosophical Society* 136:587-593.

Bellah. Robert
1973 "Introductıon." İn R. Bellah (ed.). *Emile Durkheim On Morality and Society* Chicago: University of Chicago Press: ix-lv.

Bellah. Robert N,, el al
1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* New York: Harper and Row.

Bendcr, Frcdcrick (ed.)
1970 *Kati Marx: The Essential Writings.* New York: Harper.

Benjamin, Jessica
1988 *The Bonds ofLove: Psychoanalysis. Feminısm. and the Problem of Domination.* Nevv York: Pantheon.

Berger, Peter, and Luckmann, Thomas
1967 *The Social Construction of Reality.* Garden City, N.Y.: Anchor.

Berk, Bemard
2006 "Macro-Micro Relationships in Durkheim's Analysis of Egoistic Suicide." *Sociological Theory* 24(1):58—80.

Berlin, Isaiah

1954 *Historical Ine\'itability.* London: Oxford University Press.

Besnard. Philippe
1983 "The 'Annee Sociologique' Team." In P. Besnard (ed.), *The Sociological Domain.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 11-39.
1993 "Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation." In S. P. Tumer (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 169-190.

Best, Steven, and Kellner, Douglas
1991 *Postmodern Theory: Critical Jnterrogations.* New York: Guilford Press.

Biemacki, Richard
2007 "Practice." İn George Ritzer (ed.), The Blackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 3607-3609.

Bierstedt, Robert
1963 "The Common Sense World of Alfred Schutz." *Social Research* 30:116-121.

Biggart, Nicole Woolsey
1991 "Explaining Asian Economic Organization: Toward a Weberian Institutional Perspective." *Theory and Society* 20:199-232.

Bimbaum, Pierre
2008 Geography of Hope: Exi!e, the Enlightenment, Disassimilation. Stanford. Calif.: Stanford University Press.

Bimbaum, Pierre, and Todd, Jane Marie
1995 "French Jewish Sociologists betwecn Reason and Faith: The Impact of the Dreyfiıs Affair " *Jewish Social Studies* 2:1 35.

Blankenship, Ralph L. (ed.)
1977 *Colleagues in Organization: The Social Construction of Professiona! Work.* New York: Wiley.

Blau, Peter
1960 "Structural Effects." *American Sociological Review* 25:178-193.
1964 *Exchange and Power in Social Life.* New York: Wiley.

Blau, Peter, and Duncan. Otis Dudley
1967 The American Occupational Structure. New York: Wiley.

Bleicher, Josef
1980 *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method. Philosophy and Critique.* London: Routledge and Kcgan Paul.

Biumer. Herbcrt
1969 *Symbolic Interaction Perspective and Method.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Boli, John, and Lechner, Frank
2005 *İVorld Culture: Origins and Consequences.* Oxford: Blackwell.

Bonilla-Silva, Eduardo
2003 *Racism yvithout Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial lnequality in the United States.* Lanham, Md.: Rovvman and Littlefield.

Bookman. Ann, and Morgen. Sandra (eds.)
1988 *Women and the Politics of Empoy/ermeni.* Philadelphia: Temple University Press.

Booth. Charles
1892-1902 *The Life and Labour of the People of London.* 17 volumes. London: Macmillan.

Bosvvell, Terry, and Dixon, William J.

1993 ‘‘Marx’s Theory of Rebellion: A Cross-National Analysis of Class Exploilatıon. Economic Developnıent. and Violent Revolt." *American Sociological Review* 58:681-702.

Bottomore, Tonı
1984 The Frankfurt School. Chıchester. Eng.: Ellis Honvood.

Bottomore. Tom, and Frisby. David
1978 lntroduction to the translation of Georg Simmei, *The Philosophv of Money* (orig. 1907). London: Routledge and Kegan Paul: 1—49.

Boudon, Raymond
1995 “Should One Stili Read Durkheim’s Rulcs after One Hundred Years?” (lnterview with Massimo Borlandi). *Schwei:erische Zeitschrift fur Soziologie* 21:559-573.

Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice.* London: Cambridge University Press.

Bourdieu. Pierre. and Darbel, Alain
1969/1990 The Love of Art: European Art Museums and Their Public. Stanford, Calif.: Staııford University Press.

Bourdieu. Pierre, and Passeron. Jean-Claude
1970/1990 Reproduction in Education, Society and Culture. London: Sage.

Bourdieu, Pierre, and Wacquant, Loı'c J. D.
1992 "The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop).“ İn P. Bourdieu and L.J.D. Wacquant (eds.), *An Inviration to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press: 61-215.

Bourricaud, François
1981 *The Sociology of Talcott Pars ons.* Chicago: University of Chicago Press.

Boyd. Richard

2001 "Tocqueville’s Algcria.” *Society* 38(6):65—70.

Bradley, Owen
2005a “Bonald, Louis dc.” İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 65-66.
2005b “Maistre, Joseph de." İn George Ritzer (ed), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 454—466.

Bramson. Leon
1961 *The Political Context of Sociology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Braverman, Harry
1974 *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of H'ork in the Twentieth Century.* Nevv York: Monthly Review Press.

Breckinridge. Sophonisba
1921/1971 *New Homes for Old.* Montclair, N.J.: Patterson Smith. Bremer, Peter

Breiner. Peter
2005 “Weber’s The Protestant Ethic as Hypothetical Narrative of Original Accumulation.” *Journal of Classıcal Sociology* 5(1): 11 -30.

Britton, Anne Camden
1979 “The Life and Thought of Marianne Weber.” Master’s thesis. San Francisco, Calif.: San Francisco State University.

Broschart, Kay
1991a “Beatrice Webb.” In M. J. Deegan (ed.), *IVomen in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook.* Westport, Conn.: Greenwood Press: 425-431.

1991b “Ida B. Wells-Bamctt.” In M. J. Deegan (ed.). *IVomen in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook.* Westport Conn.: Greenvvood Press: 432-439.

Broschart, Kay Richards

2005 “Harriet Martincau and Beatrice Webb: A Comparison of Empirical Perspectives and Methods of Research." *Sociological Origins* 3:83-84.

Brown. Richard
2005 '*Hermeneutics" In George Rıtzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sagc: 362-364.

Brubaker, Rogers
1984 *The Limits of Ralionality: An Essen' on ıhe Social and Moral Thoughl of Max IVeber.* London: Ailen and Unwin.

Brugger, Bili
1995 “Maraism, Asia, and the 1990s.” *Posiiions* 3:630-641.

Bnıun, Hans Henrik
2007 Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology. Burlington, Vt.: Ashgate.

Bryant, Christopher G A
1985 *Positivism in Social Theory and Research.* New York: St. Martin’s.

Buckley, Kerry W.
1989 *Mechanical Man. John Broadus Matsan and the Beginnings of Behaviorism.* New York: Guilford Press.

Buckley, Walter
1967 Sociology and Modem Systems Theory. Englevvood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Buffalohead, W. Roger
1996 “Reflcctions on Nativc American Cultural Rights and Resources.” İn Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences. Multicultural Theories.* Nevv York: McGraw-Hill: 154-156.

Bulmcr, Martin
1984 *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity. and the Ri.se of Sociological Research.* Chicago: University of Chicago Press.
1985 “The Chicago School of Sociology: What Made İt a ‘School’?” *The History of Sociology: An International Reviesv* 5:62-77.

Bunzel, Dirk
2007 “Ratıonal Legal Authority." In George Rilzer (ed.), The Blackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blacktvell: 3805-3808.

Buravvoy. Michael
1979 *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process uıder MonopolV Capitalism.* Chicago: University of Chicago Press.

Burger, Thomas
1976 *Mac Heber 's Theory of Concept Formation: History. Laws and İdeal Types.* Durham. N.C.: Duke University Press.
1977 “Talcolt Parsons, the Problem of Order in Society. and the Program of an Analytical Sociology.” *American Journal of Sociology* 83:320-334.
1993 "Weber's Sociology and Weber’s Pcrsonality." *Theory and Society* 22:813-836.

Buttel, Frederick H. (ed.)
1990 "Symposium: Evolution and Social Change.” *Sociological Forum* 5:153-212.

Buxton, William
1985 *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State: Political Sociology as a Strategic Vocation.* Toronto: University of Toronto Press.

Calhoun, Craig
1989 “Classical Social Theory and the French Revolution of 1848." *Sociological Theory* 7:210-225.

Calhoun, Craig. and Karaganis, Joseph
2001 “Critical Theory.” In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 179-200.

Camie, Charles
1989 “Structurc after 50 Years: The Anatomy of a Charter." *American Journal of Sociologş’* 95:38-107.

1990 “An Historical Prologue ” *American Sociological Review* 55:313-319.

Camie, Charles (ed.)
1997 *Reclaıming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell. Campbell. Colin

Campbell, J.. and Pederson. O. K. (eds.)
2001 *The Rise of Neoliberalism anıl Institutional Analysis.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Canclini, Nestor Garcia
1995 *Hybrid Cultures: Strategies far Entering and Learıtıg Modern i ty* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Caplovv, Theodore
1968 *Tuo against One: Coalirion in Triads.* Etıglewood Cliffs, N.J.: Prentice-llall.

Carter, Michael J.
2007 “İdcntity Theory." İn George Ritzer (ed), The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Oxford: Blackwell: 2223-2226.

Carvcr, Terrell
1983 *Man and Engels: The Intellectua! Relationship.* Bloomington: Indiana University Press.

Castells. Manuel
1996 *The Rise of Ihe Network Society, The Information Age: Economy: Society. and Culture,* Vol. I. Cambridge, Mass.: Blackvvell

Castillo, Juaıı Jose, and Castillo. Santiago
2004 “Los Webb de la demoeraela industrial a lo democracia politica.” *Sociologia del Trahajo* 50:9-34.

Ceplair. Larry (ed.)
1991 *Charlotte Perkins Gilman A Non-Fiction Reader.* Ncvv York: Columbia University Press.

Cerullo. John J.
1994 “The Epistermc Tum: Critical Sociology and the ‘Generation of 68.’”" *International Journal of Politics, Culiure and Society* 8:169-181.

Chafetz, Janet Saltzman
1997 “Feminist Theory and Sociology: Undenıtilized Contributions for Mainstream Theory." *Annual Review of Sociology* 23:97-190.

Chambliss. Daniel F.
2005 “Frame Analysis." İn George Ritzer (ed.). Encyclopedia of Social Theory. Thousand Oaks. Calif.: Sage: 289-290.

Chancer, Lynn S.
1992 Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Povverlessness. Ncvv Brunsvvick, N.J.: Rııtgers University Press.

Chancer, Lynn, and Paltner. Craig T.
2001 “A Debate on Sociobiotogy and Rape.“ Nevv Politics (Ncvv Scries), 2000: 8:1 (29) Summer: 96-102.

Chapin, Mark
1994 "Functional Conflict Theory: The Alcohol Beveragc İndustry. and the Alcohoiism Treatment Industry." Journal of Applied Social Sciences 18:169-182.

Chapoulie, Jean-Mıchel
1996 “Everett Hughes and the Chicago Tradition.” *Sociological Theory* 14:3-29.

Charon, Joel M.
1995 *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation. an Integralion.* 5th ed. Englevvood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
2000 *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation. an Integration.* 7th ed. Englevvood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Chen, Hon-Fai
2004 “Self-Referencc, Mutual Identification, and Affect.” *Journal of Classical Sociology'* 4:259-288.

Chcrrington. Ruth

1997 "Generational Issues in China: A Case Study of the 1980s Generation of Young Intellectuals." *British Journal of Sociology* 48:302-320.

Chitnis, Anand C.
1976 *The Scottish Enlightenment: A Social History.* Totovva, N.J.: Rovvman and Littlefield.

Chodorow. Nancy
1978 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gemler.* Berkeley: University of Califonıia Press.
1999 *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Cultıre.* London: Yale University Press.

Chriss, James J.
1993 "Durkheim's Cult of the Individual as Civil Religion: Its Appropriation by Erving Goffman." *Sociological Spectrum* 13:251-275. 2005a "Gouldner, Alvin." İn George Ritzer (ed.), Encyclopedia of Social Theory.
2005a "Gouldner, Alvin." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 340-342.
2005b "Mead, George Herbert." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif: Sage: 486-491.
2006 "Giddings and the Social Mind." *Journal of Classical Socialogv* 6:123-144. Christopher. F. S.

Cladis. Mark Sydney
1992 *A Communitarian Defense of Liberalisin: Emile Dürkheim and Contemporary Social Theory.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Cockerham, Wiiliam C., Abel, Thomas, and Lıischen, Gunther
1993 "Max Weber, Formal Rationality. and Health Lifestyles." *Sociological Çuarterly* 34:413-425.

Cohen. David
2001 *Chasing the. Red, H'hite, and Blue: A Journey in Tocquevilles Foolsleps through* A *Contemporary America.* New York: Picador.

Cohen, Ira J.
1981 "Introduction to the Transaction F.dition." In M. Weber, *General Economic History'.* New Brunsvvick. N.J.: Transaction Books: xv-lxxxiii.

Coleman, James S.
1986 "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action." *American Journal of Sociology* 91:1309—1335.
1990 *Foundations of Social Theory.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Collins, Patricia Hill
1990 *Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness and Emporverment.* Boston: Unwin Uyman.
1998 *Fighting tt'ords: Black ffomen and the Search for Justice.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Collins, Randall
1975 *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science.* New York: Academic Press.
1980 "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization." *American Sociological Revierv* 45:925-942.
1981 "On the Microfoundations of Macrosociology." *American Journal of Sociology* 86:984-1014.
1985 *H'eberian Sociological Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1989a "Sociology: Proscience or Antiscience?" *American Sociological Revierv* 54:124-139.
1989b "Tovvard a Neo-Meadian Sociology of Mind." *Symbolic Interaction* 12:1-32.
1990 "Conflict Theory and the Advance of Macro-Historical Sociology." In George Ritzer (ed.). *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 68-87.
1993 "Heroizing and Deheroizing Weber." *Theory and Society* 36:289-313.
1997a "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Gro\vth in Japan." *American Sociological Revierv* 62:843-865.
1997b "A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell." *American Journal of Sociology* 102:1558-1564.

Collins, Randall. and Makowsky, Michael
1998 *The Discovery of Society.* 6th ed. New York: McGravv-Hill.

Comte, Auguste
1830-1842/ *The Positive Philosophy of Auguste Comte.* New York: Calvin Blanchard.

1855
1851/1957 *A General View of Positivism.* New York: R. Speller.
1851/1968 *System of Positive Polity,* Vol. 1. New York: Burt Franklın.
1852/1968 *System of Positive Polity,* Vol. 2. New York: Burt Franklin.
1853/1968 *System of Positive Polity,* Vol. 3. New York: Burt Franklin.
1854/1968 *System of Positive Polity,* Vol. 4. New York: Burt Franklin.
1891/1973 *The Catechism of Positive Religion.* Clifton, N. J.: A. M. Kelley.

Connell, R. W.
1996 "Men and the Women's Movement." In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experierıces, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 409-415.
1997 "How Is Classical Theory Classical?" *American Journal of Sociolog}'* 102:1511-1557.

Cook, Gary
1993 *George Herbert Mead: The Making of a SodaI Pragmatist.* Urbana: University of Illinois Press.

Cook, Karen S., Emerson, Richard M., Gillmore, Mary B,, and Yamagishi, Toshio
1983 "The Distribution of Power in Exchange Net\vorks: Theory and Experımental Results." American Journal of Sociology 89:275-305.

Cook. Karen S., O'Brien, Jodi, and Kollock, Peter
1990 "Exchangc Theory: A Blueprint for Structure and Process." İn George Ritzer (ed.). *Frontiers of Social Theory.* The New Syntheses. New York: Columbia University Press: 158-181.

Cook, Karen S., and Whitmeyer. J. M.
2000 "Richard M. Emerson." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackvvell: 486-512.

Cooper. Anna Julia
1892/1969 *A Voice from the South by a Black Humarı from the South.* New York: Ncgro University Press.
1925/1988 "Equality of Races and the Democratic Movement." In Charles Lemert and Esme Bahn (eds.), *The Voice of Anna Julia Cooper.* Lanham. Md: Rovvman and Littiefield: 291-298.
1925/1988 Slavery and the French Revolutionists (1788-1805). Frances Richardson Keller (trans.). Queenston, Ontario: Edwin-Mellen Press.

Cooper, Dereck
1991 "On the Concept of Alienation." *International Journal of Contemporary Sociology* 28:7-26.

Cortese, Anthony
1995 "The Rise, Hegemony, and Decline of the Chicago School of Sociology, 1892-1945." *Social Science Journal* 32:235-254.

Coser, Lewis
1956 *The Functions of Social Conflict.* New York: Free Press.

Coser, Le\vis (ed.)
1965 *Georg Simmel. Englev/ood Cliffs,* N.J.: Prentice-Hall.

Cott, Nancy F.
1977 The Bonds of Womanhood: VVomen's Spherc in New England. 1780-1835. New Haven: Yale University Press.

Costin, Lela
1983 *Two Sisters for Social Justice; A Biography of Edith and Grace Abbott.* Urbana: University of Illinois Press.

Cotterrell, Roger
1999 *Emile Durkheım: Law in a Moral Domain.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Cottrell, Leonard S,, Jr.
1980 "George Herbert Mead: The Lcgacy of Social Behaviorism." In R K. Merton and M. W. Riley (eds.), *Sociological Traditions from Generation to Generation: Glimpses of the American Experience.* Norvvood. N.J.: Ablex.

Crippen, Timothy
1994 "Tovvard a Neo-Danv inian Sociology: Its Nomological Prıtciples and Some Illustrative Applications." *Sociological Perspectives* 37:309-335.

Cronk, George
1987 *The Philosophical Authropology of George Herhert Mead.* New York: Pcter Lang.

Crook, Stephen
2001 "Social Theory and the Postmodem." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handhook of Social Theory.* London: Sage: 308-338.

Curtis, Bruce
1981 *IVilliam Graham Sumner.* Boston: Twayne.

Dahme, Heinz-Jurgen
1990 "On the Current Rediscovery of Georg Simmel's Sociology—A European Poınt of Vievv." İn M. Kaem. B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluvver: 13-37.

Dahms, Harry
1997 "Theory in Weberian Marxism: Pattems of Critical Social Theory in Lukâcs and Habenmas." *Sociological Theory* 15:181-214.

Dahrendorf. Ralf
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Dandaneau, Steven P
2007a "Marcuse, Herbert " İn George Ritzer (ed.). The Blackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 2759-2761.
2007b "Mills, C. Wrighı." In George Ritzer (ed.). The Blackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 3050-3055.

Dant. Tim
1996 "Fetishism and the Social Value of Objects." *Sociological Review* 44:495-516.

Davies, Christie
1992 "The Protestan! Ethic and the Comic Spiril of Capitalism." *British Journal of Sociology* 43:421-442.

Davis. Kingsley
1959 "The Myth of Fıınctional Analysis as a Spccial Method in Sociology and Anthropology." *American Sociological Review* 24:757-772.

Dean, Mitchell
2001 "Michel Foucault: 'A Man in Danger."' üı George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handhook of Social Theory.* London: Sage: 324-338.

Deegan. Mary Jo
1988 *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918.* New Brunsvvick, N.J.: Transaction Books.
2005 "Harriet Martineau and the Phenomcnology of the Sickroom (1844)."

Deegan. Mary Jo (ed.)
1991 *ikamen in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook.* Westport, Conn.: Greenvvood Press.
2002a *The New Woman of Color: The Collected İVritings of Fannie Barrier WUliams. 1893-1918,* DeKalb, 111.: Northern Illinois University Press.
2002b *Race. Hull-House, and the University of Chicago.* VVestport, CT: Praeger.

Deegan, Mary Jo, and Rynbrandt, Linda
2002 "For God and Community: The Unitarian Female Ministers' Tradition and Chicago Sociology, 1892-1918," *Advances in Gender Research* 4:1-25.

Deflcm, Matthieu
2003 "The Sociology of the Sociology of Money: Simmel and the Contemporary Battle of the Classics." *Journal of Classical Sociology* 3(1):67-96.

Delaney. Tim
2005a "Coser, Levvis." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 155-157.
2005b "Sumner. William Graham." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 814—815.

Delgado. Richard, and Stefancic, Jean
2001 *Crilical Race Theory: An Inlroduclion.* New York: New York University Press.

Demerath. Nidıolas, and Peterson, Richard (eds.)
1967 System. Change and Conflict. New York: Free Press.

Dempsey. K.en
2002 "Who Gets the Best Dcal from Marrıage: Women or Men?" Journal of Sociology 38:91-110.

Densimore, Dana
1973 "Indepeıdence from the Sexual Revolution." İn A. Koedt et al. (eds.), *Radical Feminism.* Ne w York: Ouadrangle: 107-118.

Deutscher, Penelope
2004 'The Descent of Man and the Evolution of Woman." *Hypatia* 19:35-5

Deutschmann, Christoph
1996 "Money as a Social Construction: On the Actuality of Marx and Simmel." *Thesis Eleven* 47:1-19.

Devereux, Edvvard C.
1961 "Parsons's Sociological Theory," İn M. Black (ed.), *The Social Tlıeories afTcılcott Parsons.* Englewood Clıffs, N.J.: Prentice-Hall: 1-63.

Dickens, Peter
2005 "Social Darvvinism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory,* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 729-731,

DiMaggio, Paul J., and Powell, Walter W.
1983 "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphısm and Collective Rationality in Organizational Fields." *American Sociological Review* 48:147-160.

DiMaggio, Paul J.. and Povvell, Walter W. (eds.)
1991 *The Nevv Institutionalism in Organizational Analysis.* Chicago: University of Chicago Press.

DomholT. G. William
2005 "Mills, C. Wright." Ln George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 503-505.

Dowd, Douglas E
1966 *Thorstein Veblen.* New York: Washıngton Square Press,

Drysdale, John
1996 "How Are Social-Scientifıc Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation." *Sociological Theory* 14:71-88.

Du Bois, W.E.B.
1897/1995 "The Conservation of Races." In David Levvis Levering (ed.), *W.E.B. Du Bois: A Reader.* New York: Henry Holt: 20-27.
1898/1995 "The Negroes of Farmville, Virginia." ln David Lewıs Levering (ed.), *W E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 231-236.
1899/1996 *The Philadelplıia Negro: A Social Study.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1900/1995 "To the Nations of the World." İn David Lewis Levering (ed,). *W. E. B. Du Bois: A Reader.* Ne w York: Henry Holt and Co.: 639-641.
1903/1996 *The Souls of Black Folk.* Ncw York: The Modem Library.
1904/1995 "The Parting of the Ways." İn David Levvis Levering (ed.), W: *E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 329-332.
1915/1995 "The Negro Probleıns." In David Levvis Levering (ed.), *W E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 48-53.
1920/1999 *Darkvvater: Voices from H'ithin the VeH.* Mineola, N.Y.: Dover.
1921/1995 "The Class Struggle." In David Levvis Levering (ed.), *W E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 555-556,
1923/1995 "The Superior Race." In David Levvis Levering (ed.), *W. EB Du Bois A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 470-177.
1926/1995a "Criteria of Negro Art." In David Levvis Levering (ed), *W. E. B. Du Bois- A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 509-515.
1926/1995b "Russia, 1926." In David Levvis Levering (ed.), *W. E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co : 581-582.

1931/1995 “The Negro and Communısm." İn David Levvis Levering (ed.), *IV. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 583-593.
1933/1995a “The Negro College.” In David Levvis Levering (ed), *W. E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 69-75.
1933/1995b “Mantism and the Negro Problem.” İn David Levvis Levering (ed.). *W. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 538-544.
1934/1995 “Segregation.” In David Levvis Levering (ed,), *IV E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 557-558.
1935/1998 *Black Reconstruction in America: 1860-1880.* Nevv York: Free Press.
1936/1995a “A Negro Nation Within the Nation" In David Levvis Levering (ed.), *IV. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 563-570.
1936/1995b “The Presem Plight of the German Jevv.” İn David Levvis Levering (ed.), *W. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 81-82.
1937/1995 “Japanese Colonialism,” In David Levvis Levenng (ed.), *W. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 83-84.
1940/1968 *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept.* Nevv York: Schocken Books.
1940/1995 “Apology.” In David Levvis Levering (ed.), *IV E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 215-217.
1944/1995 “My Evolving Program for Negro Freedom." In David Levvis Levering (ed.). *IV E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 610-618.
1945/1995 “Japan. Color, and Affo-Amcricans,” In David Levvis Levering (ed.), *IV E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry llolt and Co.: 86-87.
1947/1995 “Behold the Land.” In David Levvis Levering (ed.), *IV. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 545-550.
1948/1995 “The Talented Tenth: Memorial Address". In David Levvis Levering (ed.), *W. E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 347-353.
1951/1995 “’There Must Come a Vast Social Change in the United States-.” In Davtd Levvis Levering (ed.), *W. E. B. Du Bois: A Reader* Nevv York: Henry Holt and Co.: 619-621.
1953/1995 “On Stalin.” In David Levvis Levering (ed.), *IV E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 796-797.
1957/1995 “The Present Leadership of American Negroes." In David Levvis Levering (ed.), *W. E. B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 354-357.
1958/1995 “A Vista of Ninety Fruitful Years.” In David Levvis Levering (ed.), W. E. B. Du Bois: A Reader. Nevv York: Henry Holt and Co.: 143-147.
1961/1995 “Application for Membership in the Communist Party of the United States of America “ In David Levvis Levering (ed.), *IV. E. B Du Bois: A Reader.* Nevv York: Henry Holt and Co.: 631-633.
1968 *The Autobiography of W.E.B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing* A*1y Life from the Last Decade of Its First Century.* Nevv York: International Publishers.

Durkheim, Emile
1885/1978 “Review of Albert Schaeffle. Bau und Leben des Sozialen Korpers: Erster Band." In Mark Traugott (ed.). *Emile Durkheim on Institutional Analysis.* Chicago: University of Chicago Press; 93-114.
1887/1993 *Ethics and the Sociology of Morali.* Buffalo: Prometheus Books.
1892/1997 *Montesc/uieu: Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Coutulerit.* Oxford: Durkheim Press.
1893/1964 *The Division of Lahor in Society:* Nevv York: Free Press.
1895/1962 *The Rules of Socioiogical Method.* Nevv York: Free Press of Glencoe.
1895/1982 *The Rules of Socioiogical Method.* Nevv York: Free Press.
1897/1951 *Suıcide.* Nevv York: Free Press.
1898/1974 “Individual and Collectıve Representations.” In E. Durkheim, *Sociology and Philosophy.* Nevv York: Free Press: 1-34.
1900/1973a “İndividualism and the Intcllectuals,” In R. Bellah (ed.), *Emile Durkheim: On Moraiity and Society:* Chicago: University of Chicago Press: 43-57.
1900/1973b •'Sociology in Francc in the Nineteenth Century." In R. Bellah (ed.). *Emile Durkheim: On Moraiity;> and Society:* Chicago: University of Chicago Press: 3-32.
1906/1974 “Determination of Moral Facts.” In Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy.* Nevv York: Free Press: 35-62.
1912/1965 *The Elementary' Forms of Religious Life.* Nevv York: Free Press.
1914 “The Dualısm of Human Nature and Its Social Condition." In R. Bellah (ed.), *Emile Durkheim.*

Chicago: University of Chicago Press: 149-163.
1922/1956 *Education and Sociology.* Nevv York: Frce Press.
1925/1961 *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education.* Nevv York: Free Press.
1928/1962 *Socialism.* Nevv York: Collier Books.
1938/1977 *The Evolution of Educational Thought.* London: Routledge and Kegan Paul.
1979 "Durkheim's Revievv of Georg Simmel's *Philosophie des Geldes." Social Research* 46:321 328.
Durkheim. Emile, and Mauss, Marcel
1903/1963 *Primitive Classification.* Chicago: University of Chicago Press.

Dürrschmidt, Jorg

2005 "Scheler, Max." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory'.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 672-673.

Eberts, Paul R., and Witton, Ronald A.
1970 "Recall from Anecdote: Alexis de Tocqueville and the Morphogenesis of America." *American Sociological Review* 35:1081-1097.

Edmunds. J.. and Tumer, B.
2002 *Generations. Culture and Society.* Öpen University Press. F.hrenreich, Barbara
2001 *Nickled and Dimed: On Not Getting By in America.* Nevv York: Henry Holt.

Eisen. Amold

1978 "The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality.'" *British Journal of Sociology* 29:57-70.

Eisenberg, Andrevv
1998 "Weberian Patrimonialism and Imperial Chinese History." *Theory and Society* 27:83-102,

Eisenberg. Anne F.
2007 "Habitus/Field." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 2045-2046.

Eliaeson. Sven
2000 "Constitutional Caesarism: Weber's Politics in Their German Context." In S. Tumer (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge: Cambridgc University Press: 131-150.

Elias. Norbert
1939/1994 *The Civilizing Process.* Oxford: Blackvvell.

Elliott, Anthony
1992 *Social Theory and Psychoanalysis in TransiUon: Self and Society' from Freud to Kristeva.* Oxford, England and Cambridge, Mass.: Blackvvell.

Elshtain, Jean Befhke
2001 "Jane Addams and the Social Claim." *Public Interest* 145:82-92.

Elshtain. Jean Bethke (ed.)
2002 *The Jane Addams Reader.* Nevv York: Basic Books.

Emerson, Richard M.
1981 "Social Exchange Theory." In M. Rosenberg and R. H. Tumer (eds.), *Social Psychology: Sociological Perspectives.* Nevv York: Basic Books: 30-65.

Emirbayer, Mustafa
1996 "Useful Durkheim " *Sociological Theory* 14:109-130.
1997 "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103:281-317.

Engels, Friedrich
1884/1970 *The Origins of the Family, Private Property and the State.* Nevv York: International.

Engerman, Stanley
2000 "Max Wcber as Economist and Economic Historian." In Stephen Tumer (ed.), *The Cambridge Companion to IVeber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 256-271.

Eriksson, Bjom
1993 "The First Formulation of Sociology: A Discursive innovation of the 18th Century." *Archives of European Sociology* 34:251-276.

Etzkom.K, Pctcr (ed.)
1968 *Georg Simmel: The Conflict in Modern Cullure and Other Essays.* New York: Teachers College Press, Columbia Unıversity.

Evans. Sara
1980 *Personal Politics: The Roots of the Women s Liberation Movement in the Civil Rights Movement and the New Lefl.* New York: Vintage.

Faghirzadeh, Saleh
1982 *Sociologv of Sociology: İn Search of. . . Ibn-Khaldun's Sociology Then and Now.* Teheran: Soroush Press.

Faia, Michael A.
1986 *Dyruımic Functionalism Strateg\: and Tactics.* Cambridgc. Eng.: Cambridge University Press.

Faris, R.E.L.
1970 *Chicago Sociology: 1920-1932.* Chicago: University of Chicago Press.

Farrcll, Chad R.
1997 "Durkheim, Moral Individualism and the Dreyfus Aftair." *Current Perspectives in Social Theory* 17:313-330.

Fauconnet, Paul

1922/1958 "Introduction to the Original Edition." In E. Durkheim, *Educalion and Sociology.* New York: Free Press: 27-57.

Fealherstone, Mike
1991 '"Georg Simmel: An lntroduction." *Theory, Culture and Society* 8:1-16.

Fenıia, Joseph
1995 "Pareto's Concept of Demagogic Plutocracy." *Government and Opposition* 30:370-392.

Fenton, Stcve
1984 *Durkheim and Modern Sociology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Ferguson, Harvie
2001 "Phenomenology and Social Theory." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 232-248.

Ferguson, Kathy E.
1980 *Self, Sociei)' and Homankind. The Dialectic of Liberation.* Wcstport, Contı .: Greemvood Press.

Ferry, Luc, and Renaut, Alain
1985/1990 *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Fine, Gary Alan, and Manning, Philip
2000 "Erving GofTrnan." In George Ritzer (ed.), *The Blackwel! Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.

Fine, William F.
1979 *Progressive Evolutionism and American Sociology.* 1890-1920 Ann Arbor, Mich.: UM1 Research Press.

Fischer. Norman
1984 "Hegelian Marxism and Ethics." *Canadian Journal of Political and Social Theory* 8:112-138.

Fish, Virginia Kemp
1981 "Annie Marion MacLean: A Neglected Part of the Chicago School." *Journal of the History of Sociology* 3:43-62.
1985 "Hull House: Pioneer in Urban Research During Its Creative Years." *Journal of the History of Sociology* 6:1:33-54.

Fitzpatrick, Ellen
1990 *Endless Crusade: fVomen Social Scientists and Progressive Reform.* Ncw York: Oxford University Press.

Foley, Michael W., and Edwards, Bob (eds.)

1998 "Beyond Tocqueville: Civil Society and Social Capital in Comparative Perspective." *American Behavioral Scientist* 42: entire issue.

Fontaııa, Andrea
2005 "Sociologies of Everyday Life." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory* Thousand Oaks. C'alif.: Sage: 773-775.

Forte. James
2003' "Applied symbolic interactionism: Meanings, memberships, & social work." In Larry T. Reynolds and Nancy J Hernıan-Kınney (eds.), *Handbook of Symbolic İnteractionism.* Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press: 915-936.

Foster, John Bellamy
2000 *Marx s Ecology: Materialism and Nature.* New York: Monthly Review Press.

Foucault, Michel
1965 *Madness and Civilization: A History ofInsanity in ihe Age of Reason.* New York: Vintage.
1979 *Discipline and Punish The Birth of the Prison.* New York: Vintage.
1980a *The History ofSexuality.* Vol. 1, An Introduction. New York: Vintage.
1980b "Questions on Geography." İn C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge. Selected Inter\ iews and Other Writings. 1972-1977.* Nevv York: Pantheon: 63-77.
1986 "Of Other Spaces." *Diacritics* 16:22-27.

Fox. Rence C.
1997 "Talcott Parsons. My Teacher." *American Scholar* 66:395-410.

Frank. R. I.
1976 *Translator 's introduetion to Max fVeber, The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations.* London: NLB: 7-33.

Franklıı, Adrian
2007 "Posthumanism." In George Ritzer (ed.), The Blackvvell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 3548-3550.

Fraser, Nancy
1989 *Unruly Praclices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freeman, C. Robert
1980 "Phenomenological Sociology and Ethnomethodology." In J. D. Douglas et al. (eds.). *Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston: Allyn and Bacon*: 113-154.

Freund. Julian
1968 *The Sociolog)' of Max Weber.* New York: Vintage.

Friedan, Betty
1963 The Feminine Mystique. New York: Dell.

Friedman, Thomas L.
2000 *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Glohalization.* New York: Anchor Books.
2005 *The IVorld Is Fiat A Brief History of the Twent)'-first Century.* New York: Farrar, Straus, Reese, and Giroux.

Friedrichs, Robert
1970 *A Sociology of Sociology.* Ne w York: Free Press.
1972 "Dialectical Sociology: Tovvard a Resolution of Currcnt 'Crises' in Westem Sociology." *British Journal of Sociolog)'* 13:263-274.

Frisby. David
1981 *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theor)'.* London: Heinemann.
1984 *Georg Simmel.* Chichester, Eng.: Eliis Honvood.
1992 *Simmel and Since: Essa)'s on Georg Simmel s Social Theory.* London: Routledge.

Fıisby, David (ed.)
1994 *Georg Simmel Critical Assessments.* 3 vols. London: Routledge.

Fuhrman, Ellsworth R.
1980 *The Sociolog)' of Knowledge in America: 1883-1915.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Fulbrook, Mary
1978 "Max Weber's 'Interpretive Sociology.'" *British Journal of Sociology* 29:71-82.

Gadamer, Hans Gcorg
1989 *Truth and Method.* 2nd rev. ed. New York: Crossroad.

Gandy, D. Ross
1979 *Marx and History: From Primilive Society to the Communist Future.* Austin: University of Texas Press.

Gane, Mike
1988 *On Durkheim's Rules of Sociological Method.* London: Routledge.
2001 "Durkheim's Project for a Sociological Science." İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 79-88.
2003 *French Social Theory.* London: Sage.

Gane. Mike (ed.)
1992 *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss.* London: Routledge. Gane, Nicholas

Gane, Nicholas
1997 "Max Weber on the Ethical Irrationality of Political Leadership," Sociology 31:549-564.

Gannett, Jr,, Robert T.
2003 *Tocque\'iUe Vnveiled: The Historian and His Sources for The Old Regime and the Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.

Garland, Anne Witte
1988 *Women Activists: Challenging the Abuse of Power.* New York: Feminist Press.

Gaziano, Emanucl
1996 "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Intervvar Sociology and Biology." *American Journal of Sociology* 101:874-907.

Gellner. David
1982 "Max Weber, Capitalism and the Religion of India " *Sociology* 16:526-543.

Geras, Norman
1983 *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend.* London: NLB.

Gerstem. Dean R.
1983 "Durkeim's Paradigm: Reconstructing a Social Theory." *Sociological Theory* 1:234-258.

Gerth. Hans, and Mills, C. Wright (eds.)
1953 *Character and Social Structure.* New York: Harcourt, Brace and World
1958 *From Max H'eber.* New York: Oxford University Press.

Gibbs. Jack P
2003 "A Formal Restatement of Durkheim's 'Division of Labor' Theory." *Sociological Theory* 21(2): 103—127.

Giddens, Anthony
1972 "Introduction: Durkheim's Writings in Sociology and Social Philosophy." In A. Giddens (ed.). *Emile Durkheim: Selected Writings. Cambridge,* Eng.: Cambridge University Press: 1-50.
1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley: University of Califomia Press.
1990 *The Consequences of Modernity.* Stanford, Caiif.: Stanford University Press.
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Lale Modern Age.* Stanford. Calif.: Stanford University Press.
1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality. Love and Eroticism in Modern Societies.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
2000 *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives.* New York: Routledge.

Giddings, Paula
1984 *IVhen and Where I Enler: The Impact of Black Women on Race and Sex in America.* New York: Morrow.

Gieryn, Thomas F.
2000 "A Space for Place in Sociology." Annual Revievv of Sociology 26:463-496.

Gilbert, Margaret
1994 "Durkheim and Social Facts." In W.S.F. Pickering and H. Martins (eds.), *Debating Durkheim.* London: Routledge: 86-109.

Gilman, Charlotte Perkins
1892/1973 *The Yellow Wall-Paper.* New York: Feminist Press.
1898 *Women and Economics.* Boston: Small and Maynard.
1900 Conceming Children. Boston: Small and Maynard.
1903 *The Home: Its Work and Jnfluences.* New York: Macmillan.
1904 *Human Work.* New York: McClure and Phillips.
1911 *The Man-Made World.* London: Fisher Unwin.
1923 *His Religion and Hers; A Study of ihe Failh of Our Fathers and the Work of Our Mothers.* New York: Century.

Glatzer, Wolfgang
1998 "The German Sociological Association: Origıns and Developments." Paper presented at the meetings of the International Sociological Association, Montreal, Canada.

Goffman, Erving
1959 *Presentation of Şelfin Everyday Life.* Garden City, N.Y.: Anchor.

Goldberg, Chad Alan
2001 "Social Citizenship and a Reconstructed Tocqueville." *American Sociological Review* 66:289-315.

Goldman, Harvey
1993 "Contemporary Sociology and the Interpretation of Weber." *Theory and Society* 22:853-860,
1994 "From Social Theory to Sociology of Knovvledge and Back: Kari Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production." *Sociological Theory* 12:266-278.

Gordon, Linda
1994 *Pilied but Not Entitled: Single Mothers and the History ofWelfare.* New York: Free Press.

Gorman, Robert A.
1975a "Alffed Schutz: An Exposition and Critique." *British Journal of Sociology* 26:1-19.

1975b "The Phenomenological' Human ization' of Social Science: A Critique." *British Journal of Sociology* 26:389-405.

1977 *The Dual Vision; Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science.* London: Routledge and Kegan Paul.

Gouldner, Alvin
1958 "Introduction." İn E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon.* Yellow Springs, Ohio: Antloch Press.
1959/1967 "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory." In N. Demerath and R. Peterson (eds), *System. Change and Conjlict.* New York: Free Press: 141-169.
1962 "Introduction." In E. Durkheim, *Socialism.* New York: Collier Books: 7-31.
1970 *The Corning Crisis of fVestern Sociology.* New York: Basic Books.

Graham, Keith
1992 *Kari Mart. Our Contemporary.* Toronto: University of Toronto Press.

Grant, Linda, Stalp. Marybeth C, and Ward, Kathryn B.
2002 "VVomen's Sociological Research and Writing in the AJS in the Pre-World War II Era." *American Sociologist* 33:69-91.

Grathoff, Richard (ed.)
1978 *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons.* Bloomington: lndiana University Press.

Gronow, Jukka
1997 *The Sociology of Taste.* London: Routledge.

Gumey, Patrick J.
1981 "Historical Origins of İdeological Deniai: The Case of Marx in American Sociology." *American Sociologist* 16:196-201.

Habermas, Jurgen

1981 “Modemity versus Postmodemity.” *New German Critique* 22:3-14.
1984 *The Theory of Communicative Action.* Vol. 1, *Reason and the Rationalization ofSociety.* Boston: Beacon Press.
1987a *The Theory of Communicative Action.* Vol. 2, Lifeworld and System: A Critiquc of Functionalist Reason. Boston: Beacon Press.
1987b *The Philosophical Discourse of Modemity: Tvvelve Lectures.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hackett,Amy
1976 “Feminism and Liberalisin in Wilhelmine Germany 1890-1918.” In B. Carroll (cd.), *Liberating IVoman's History.* Urbana: University of Illinois Press: 127-136.

Hadari. Saguiv
1989 *Theory in Practice: Tocguevilles New Science of Politics.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Haines. Valerie
1988 “İs Spencer's Theory an Evolutionary Theory? *American Journal ofSociology* 93:1200-1223.
1992 “Spencer’s Philosophy of Science.” *British Journal of Sociology* 43:155-172.
1997 "Spencer and His Critics.” In Charles Camie (ed), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship.* Maiden, Mass.: Blackvvell 2005 “Spencer, Herbert.” In George Ritzer (ed.), Encyclopedia of Social Theory. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 781-787.
2005 “Spencer, Herbert." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 781-787.

Halfpenny, Peter
1982 *Positivism and Sociology: Explaining Social Life.* London: Ailen and Unwin.
2001 “Positivism in the Tvventieth Century." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 371-385.
2005 “Positivism.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 571-575.

Halas. EIzbieta
2005 “Znaniecki, Florıan VVitold.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 896-898.

Hail, Robert T.
1987 *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals.* New York: Greenvvood Press.

Halis, W. D.
1996 “The Cultural and Educational Influences of Durkheim, 1900-1945." *Durkheimian Studies* 2:122-132.

Halton, Eugene
2005 “Pragmatism " In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif: Sage. 595-599.

Hamlin, Cynthia Lins, and Brym. Robert J.
2006 “The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Crttique of Durkheim’s *Suicide* Based on the Guarani-Kaiovva of Soutbvvestem Brazil." *Sociological Theory* 24(1):42—57.

Hanncrz, Ulf
1987 “The World in Creolisation.” *Africa* 57:546-559.

Haraway, Dorına
1988 “Situaıed Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” Feminist Studies 14:575-600.

Hardt, Michael, and Negri, Antonio
2000 *Empire.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2004 *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* New York: Penguin.

Harper, Diane Blake, Sylvester. Joan, and Walczak. David
1980 “An Empirical Comparison of Ritzer’s Paradigms and Similar Metatheories: Comment on Friedheim.” Social Forces 59:513-517.

Harley, Sharon
1978 “Anna J. Cooper: A Voice for Black Women.” In S. Harley and R. Terborg-Penn (eds). *The Afro-American Woman: Struggles and Images.* Port VVashington. N.Y.: Kennikat Press.

Harvey, David
2000 *Spaces ofHope.* Berkeley: University of Califomia Press.
2005 *A Brief History of NeoLiberalism.* Oxford: Oxford University' Press.

Hawthom, Geoffrey
1976 *Enlightenment and Despair.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Heap. James L., and Roth. Phillip A.
1973 "On Phenomenological Sociology." *American Sociological Review* 38:354-367.

Heberle, Rııdolph
1965 "Simmel's Methods." In L. Coser (ed.), *Georg Simmel.* Englevvood Clıffs, N.J.: Prentice-Hall: 116-121.

Heckathom, Douglas D.
2005 "Rationai Choice." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 620-624.

Hegel. G.W.F.
1807/1967 *The Phenomenohgy of Mind.* New York: Harper Colophon.
1821/1967 *The Philosophy of Righl.* Oxford: Clarendon Press.

Heilbron, Johan
1990 "Auguste Comte and Epistemology." *Sociological Theory* 8:153-162.
1995 *The Rise of Social Theory.* London: Polity Press.

Heins, Volker
1993 "Webcr's Ethic and the Spirit of Antı-Capitalism." *Polilical Studies* 41:269-283.

Hekman, Susan
1983 *Weber, the ideal Type. and Contemporary Social Theory.* Nötre Dame, İnd.: University of Nötre Dame Press.

Helle, Horst Jurgen
2005 "Simmel, George." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calıf.: Sage: 698-703.

Hennis, Wilhelm
1994 "The Meaning of 'Wertfreiheit': On the Backgrouııd and Motives of Max VVeber's 'Postulate.'" *Sociological Theory* 12:113-125.

Hereth, Michael
2003 *Alexis de Tocqueville: Threats to Freedom in Democracy.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Heritage, John
1984 *Garfinke! and Ethnomethodolog}'.* Cambridge. Eng.: Polity Press.

Herva, Soma
1988 "The Genesis of Max Weber's *Verstehende Sociologie." Açta Sociologica* 31:143-156.

Hevvitt, John P.
1984 *Self and Society: A Symbolıc Interactionist Social Psychologv.* 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon.

Heyl, John D., and Heyl, Barbara S.
1976 "The Sumner-Porter Controversy at Yale: Pre-Paradigmatic Sociology and Institutional Crisis." *Sociological lnquiry* 46:41-49.

Hiatt, L. R.
1996 *Arguments about Aborigınes: Australia and the Evolution of Social Anthropology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Hilbert, Richard A.
1986 "Anomie and Moral Regulation of Reality: The Durkheimian Tradıtion in Modem Relief." *Sociological Theory* 4:1-19.

Hill, Forrest
1958 "Veblen and Marx." İn Douglas F. Dowd (td.). *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal.* lthaca. N.Y.: Comeil University: 129-149.

Hill. Lisa

1996 “Anticipations of Nineteenth and Tvventieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson.” *Archives Europeenes de Sociologie* 37:203-228.

Hill, Michael R.
1989 “Empiricism and Reason in Harriet Martineau’s Sociology.” Introduction to M. Hill (ed.), *How to Observe Morals and Manners* by Harriet Martineau.
2005 “Sociological Thought Experinıents: Five Examples from the History of Sociology." *Sociological Origins* 3:3-19.
2007 “Ward, Lester Frank.” In George Ritzcr (ed.), The Blackwell *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5216.

Hill, Michael R., and Deegan, Mary Jo
2004 “Introduction: Charlotte Perkins Gilman’s Sociological Perspective on Ethics and Society." İn Michael R. Hill and Mary Jo Deegan (eds.), *Social Ethics: Sociology and the Future of Society.* Wcstport, Conn.: Grecnwood Press: i-ix.

Hill, Michael R , and Hoecker-Drysdale, Susan
2000 *Harriet Martineau Theoretical and Methodological Perspectives.* New York: Garland.

Hill, Michael R., and Hoecker-Drysdale, Susan (eds.)
2001 *Harriet Martineau: Theoretical and Methodological Perspectives.* New York: Routledge.

Hinkle, Roscoe
1963 "Antecedents of the Action Orientatıon in American Sociology before 1935.” *American Sociological Revievv* 28:705-715
1980 *Founding Theory of American Sociology: 1881-1915.* London: Routledge and Kegan Paul.
1994 *Developments in American Sociological Theory: 1915-1950.* Albany: State University of New York Press.

Hinkle, Roscoe, and Hinkle, Gisela
1954 *The Development of American Sociology.* New York: Random House.

Hoecker-Drysdale, Susan
1994 *Harriet Martineau: First Woman Sociologist.* New York: Berg.
2000 “Harriet Martineau." İn George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 53-80.
2002 “Harriet Martineau: The Theory and Practice of Early Critical Social Research." İn M. A. Romano (ed.), *Los t Sociologists Rediscovered. Levviston*, New York: Edwin Mellen: 67-98.
2005 “The ‘Nobleness of Labor’ and the Instinct of Workmanship: Gender, Work, and Class in Harriet Martineau and Thorstein Veblen” *Sociological Origins:* 3:81-82.

Hofstadter, Richard
1959 *Social Darwinism in American Thought.* New York: Braziller.

Hollinger, David
1980 “T. S. K.uhn’s Theory of Science and Its İmplications for History.” In G. Gutting (ed.), Paradigms and Revolutions. Nötre Dame, Ind.: Nötre Dame University Press: 195-222.

Holmvvood, John, and Stewart, Alexander
1994 “Synthesis and Fragmentation in Social Theory: A Progressive Solution.” *Sociological Theory* 12:83-100.

Holton, Robert J.
2001 “Talcott Parsons: Conservative Apologist or İrreplaceable Icon?” İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 152-162.

Holton, Robert J., and Tumer, Bryan S.
1986 *Talcott Parsons on Economy and Society.* London: Routledge and Kegan Paul.

Holub, Robert C.
1991 Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere. London: Routledge.

Homans, George C.
1961 *Social Behavior: Its Elementary Forms.* New York: Harcourt, Brace and World.
1962 *Sentiments and Activities.* New York: Free Press.
1984 Corning to My Senscs: The Autobiography of a Sociologist. New Brunsvvick, N.J.: Transaction Books.

Homans, George C., and Curtis, Charles

1934 *An Introduction to Pareto. His Sociology.* New York: Knopf.

Hook, Sidney
1965 "Pareto's Sociological System." In J. H. Meisel (ed.), *Pareto and Mosca.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 57-61.

Horowitz, Irving L.
1962/1967 "Consensus, Conflict, and Coopcration " İn N. Demerath and R. Peterson (eds.), *System, Change and Conjlict.* New York: Free Press: 265-279.
1983 *C Wright Mills: An American Utopian.* New York: Free Press.

Hovvard, Michael, and King, John E.
2005 "Political Economy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 563-568.

Huaco, George
1986 "Ideology and General Theory: The Case of Sociological Functionalism." *Comparative Studies in Society and History* 28:34-54.

Hudelson, Rıchard
1993 "Has History Rcfiıted Mancism?" *Philosophy of the Social Sciences* 23:180-198.

Hughes, John A., Martin, Peter J., and Sharrock, W. W.
1995 *Understanding Classical Sociology. Man, H'eber and Durklteim.* London: Sage.

Humphery, (Cim
1998 *Shelf Life Supermarkets and the Changing Cultures of Consumption.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Huntıngton, Samuel P
1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of fVorld Order.* New York: Simon and Schuster.

Israel. Joachim
1971 *Alienation: From Man to Modern Sociology.* Boston: Allyn and Bacon.

Jameson, Fredric
1984 "Postmodemism, or the Cultıural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146:53 92.
1991 *Postmodemism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Janara, Laura
2002 *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy. and Passion in Tocquevilles Democracy in America.* Albany: State University of New York Press,

Jasso,Guillermina
2001 "Formal Theory." In Jonathan Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluvver Academic/Plenum Publishers: 37-68.

Javvorski, Gary Dean
1991 "The Historical and Contemporary Importance of Coser's *Functions." Sociological Theory* 9:116-123.
1995 "Simmel in Early American Sociology: Translation as Social Action." *International Journal of Politics, Culture and Society* 8:389-417.
1997 *Georg Simmel and the American Prospect.* Albany: State University of New York Press.

Jay, Martin
1973 *The Dialectical Imagination.* Baston: Little, Brown.
1984 *Manism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukâcs to Habermas.* Berkeley: University of Califomia Press.

Jedlovvski, Paolo
1990 "Simmel on Memory." In M. Kaem, B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology'.* Dordrecht, Netherlands: Kluvver: 131-154

Jeffries, Vincent
2005 "Sorokin, Pitirim." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 777-778.

Jenkıns, Thomas H.
1996 "The Sociologist as Public Planner: American, German and British Examples." *Sociological Imagination* 33:18-36.

Joas. Hans
1985 *G. H Mead: A Contemporarv Re-examination of His Thought.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
1996 *The Creativity of Action.* Chicago: The University of Chicago Press.
2001 "The Emergence of the Ncw: Mcad's Theory and Its Contemporary Potential." İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handhook of Social Theory* London: Sage: 89-99.

Johnston, Barry V.
1995 *Pitirim Sorokin: An Intellectual Biography.* Lawrence: University of Kansas Press.

Jones, Greta
1980 *Social Danvinism and Englislı Thought: The Interaction between Biological and Social Theory.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Jones, Harold B.
1997 "The Protestant Ethic: VVeber's Model and the Empirical Literatüre." *Human Relations* 50:757 778.

Jones, Mark Peter
1996 "Posthuman Agency: Between Theoretical Traditions." Sociological Theory 14:290-309.

Jones, Robert Altın
1994 "The Positive Science of Ethics in France: German İnfluences in De la *Division du Traeail SocialSociological Forum* 9:37-57.
2000 "Emile Durkheim." In George Ritzer (ed), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Maldcn. Mass.: Blackwcll: 205-250.

Jones. Susan Stedman
1996 "What Does Durkheim Mean by 'Thing'?" *Durkheimian Studies* 2:43-59.

Kaem, Michael, Phillips, Bemard S., and Cohen, Robert S. (eds.)
1990 *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht. Netherlands: Kluwer.

Kalberg, Stephcn
1980 "Max VVeber's Types of Rationality: Comerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History." *American Journal of Sociology* 85:1145-1179.
1985 "The Role of ideal Interests in Max VVeber's Comparative Historical Sociology." İn R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds), *A Weber-Marx Dialogue.* Lavvrence: University Press of Kansas: 46-67.
1990 "The Rationalization of Action in Max VVeber's Sociology of Rcligion." *Sociological Theory* 8:58-84.
1994 *Mas İVeber's Comparative-Historical Sociolog)'.* Chicago: University of Chicago Press.
1996 "On the Neglect of VVeber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parametcrs of Postvvar American Sociological Theory." *Sociological Theory* 14:49-70.
1997 "Max Weber's Sociology: Research Strategıes and Modes of Analysis." In Charles Camie (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell:208-241.
2000 "Max VVebcr" In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden. Mass.: B!ackwell: 144-204.
2001 "Should the 'Dynamic Autonomy' of Ideas Matter to Sociologists? Max VVebcr on the Origin of Other-VVorldly Salvation Religions and the Constitution of Groups in American Society Today." *.Journal of Classical Sociology* 1:291-327.

Kamolnick, Paul
2001 "Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: A Critical Assessment." *Sociological Theory* 19:65-85.

Kandal, Terry R.
1988 *The IVoman Question in Classical Sociological Theory.* Miami: International Universities Press.

Kaplan, Norman
1958 "idle Curiosity," in Douglas F. Dowd (ed.), *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal.* Ithaca, N.Y.: Comell University: 39-55.

Karady, Victor
1983 "The Durkheimians in Academe: A Reconsideration." In P. Besnard (ed.), *The Sociological Domain.* Cambridge. Eng.: Cambridge University Press: 71-89.

Kasler. Dirk

1985 “Jevvishness as a Central Formation-Milieu of Early German Sociology." *History of Sociology: An International Review* 6:69-86.

Kaye, Hovvard L,
1991 “A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order.” *Sociological Theorv* 9:87-105.

2003 “Was Freud a Medical Scieniist or a Social Theorist? The Mysterious

‘Development of the HeroV *Sociological Theory* 21:375-397.

Keith, Bruce
1991 "Charlotte Perkins Gilnıan 1860-1935.” In Mary Jo Deegan (cd.), *Women in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook.* VVestport, Conn.: Greenvvood Press: 149-156.

Kelley. Florence (ed.)

1887/4986 “Tlıe Need for Theoretical Preparation for Philanthropıc Work.” In K. K. Sklar (ed.). *Notes of Sixty Years—The Autobiography of Florence Kelley.* Chicago: Charles H.Kerr: 91-104.

1895 *Hull-House Mapa and Papers.* Boston: Crovvell,

1899 “Aims and Principles of the Consumers League.” *American Journal of Sociology* 5:289-304.
1905/1969 *Some Ethical Gains through Legislatıon.* New York: Amo.

Kellner, Douglas
1993 “Critical Theory Today: Revisiting the Classics.” *Theory. Culture and Society* 10:43-60.
1995 “Mantism, the Information Superhighveay, and the Struggle for the Future.” *Humanity and Society* 19:41-56.

Kellner, Douglas (ed.)
1989a *Postmodernism. Jameson. Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press.
1989d *Jean Baudrillard From Marxism to Postmodernism and Beyond.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Kellner. Douglas. and Levvis, Tyson
1993 “Their ’Own Peculiar Way’: Kari Mannheinı and the Rise of Women” *International Sociology* 8:5-55.
1994 “That Typically German Kind of Sociology \Vhich Verges towards Philosophy': The Dispute about Ideology and Utopia in the United States.”’ *Sociological Theory* 12:279-303.
1995 *Kari Mannheim and the Crisis of Liberalism.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publıshers.
2001 “Kari Mannheim and the Sociology of Knowledge.” In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 100-111.

Kettler. David. and Meja. Volker
1982 “Introduction: Kari Mannheim's Early Writings on Cultural Sociology.” In K. Mannheim. *Structures of Thinking.* London: Routledge and Kegan Paul.
1984 *Kari Mannheim.* Chichester. Eng.: Ellis Honvood: London: Tavistock.s.

Kilminster, Richard, and Mennell, Stephen
2000 “Norbert Elias.” İn George Ritzer (ed.), *The Blachvell Companion to Majör Social Theorists.* Maldcn. Mass.: Blackvvell: 601-629.

Kimmel. Michael
1996 *Manhood in America: A Cultural History.* New York: Free Press.

Kippcnberg, Hans
2005 “Rcligıous Communities and the Path to Disenchantment: The Origins. Sources and Theoretical Core of the Religion Section.” In Hans Kippcnberg (ed.). *Mas Weber's Economy and Societ)’. Stanford,* Calif.: Stanford Univcrsity Press: 164-182.

Klagge. Jay
1997 “Approaches to the Iron Cage: Reconstructıng the Bars of Weber’s Metaphor.” *Administration and Society* 29:63-77.

Kleiner. Marcus S.
2005 “German Idealism.” İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 316-321.7.

Knorr-Cetina, Karin D.
1981 “Introduction: The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Tovvards a Reconstruction of Social Theory and Methodology." In K. Knorr-Cetina and A. Cicourel (eds.). *Advances in Social Theory and Methodology.* New York: Methuen: 1-47.
2001 “Postsocial Relations: Theorizing Sociality in a Postsocial Environment.” İn George Ritzer and Barry Smart (eds.). *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 520-537.
2007 “Postsocial.” İn George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3578-3580.

Kockelmans, Joseph J.
1967a *Phenomenology: The Philosaphy of Edmund Husserl and İts Interpretations.* Garden City, N.Y.: Anchor.
1967b “Some Fundamental Themes of Husserl’s Phenomenology.” İn J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology; The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretations.* Garden City, N.Y.: Anchor.

Kolin. Mclvin L.
1976 “Occupational Stnıcture and Alienation.” *American Journal of Sociology* 82:111-127.

Koritansky, John C.
1986 *Alexis de Tocqueville and the New Science of Politics: An Interpretation of Democracy in America,* Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Korllos, Thomas S.
1994 “Uncovcring Simmel’s Forms and Social Types." *International Social Science Review* 69:17-22.

Kripke, Saul A.
1982 *(Vittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kronman. Anthony
1983 *Max Weber.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.4.

Kuhn, Thomas
1962 *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.
1970 *The Structure of Scientific Revolutions.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Kurzıveil, Edith
1995 *Freudians and Feminists.* Boulder, Colo.: Westview.

Lachman, L. M.
1971 *The Legacy of Max Weber.* Berkeley, Calif.: Glendessary Press.

Langsdorf, Lenore
1995 “Treating Method and Form as Phenomena: An Appreciation of Garfinkel’s Phenomenology of Social Action." *Human Studies* 18:177-188.

Larrain, Jorge
1979 *The Concept of Ideologv.* London: Hutchinson.

Lassman, Peter. and Velody, Irving
1989 “Max Weber on Science: Disenchantment and the Search for Meaning." In P. Lassman, I. Velody, with H. Martins (eds.), *Max Weber's "Science as a Vocation."* London: Unwın Hyman: 159 204s.

Lavv, John, and Hetherington, Kevin
2002 "Materialities, Spatialities, Globalitics.” In Michael J. Dear and Steven Flusty (eds.), *The Spaces of Postmodernity: Readings in Human Geography.* Oxford: Blackwell: 390-401.

Leck, Ralph Matthevv
2000 *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology; The Birth of Modernity, 1880-1920.* Amherst. N.Y.: Humanity Books.

Lefebvre, Henri
1968 *The Sociology of Marx.* Nevv York: Vintage.
1974/1991 *The Production ofSpace.* Oxford: Blackwell.

Leggevvie, Ciaus

2005 "Herrschaft (Rule)." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 364-369.

Lehmann, Jennifer M.
1993a *Deconstructing Durkheim. A Post-Post-Structuralist Critique.* London: Routledge.
1993b *Durkheim and IVomen: The Problematic Relationship.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Lemert, Charles
1990 "The Uses of French Structuralisms in Socıology." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory; The New Syntheses.* Ne w York: Columbia University Press: 230-254.
1994a "The Canonical Limits of Durkheim's First Classic." *Sociological Forum* 9:87-92.
1994b "Social Theory at the Early End of a Short Century." *Sociological Theory* 12:140-152.
1995 *Sociology after the Crisis.* Boulder, Colo.: Westview.
2000 "W.E.B. Du Bois." In George Ritzer (ed.) *The Bladnvell Companion to Majör Social Theorists.* Malden. Mass.: 345-366.
2001 "Multiculturalism." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 297-307.
2002 *Dark Thoughts: Race and the Edipse of Society.* New York: Routtedge.
2005 "Du Bois, William Edvvard Biurghardt (W.E.B.)" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 213-218.

Lemert, Charles (ed.)
1999 *Social Theory: The Multicultural and ClassicaI Readings.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Lemert, Charles, and Bahn, Esme (eds.)
1998 *The Voice of Atma Julia Cooper.* Lanham, Md.: Rovvman and Littlefield.

Lengermann, Patricia Madoo
1979 "The Founding of the American Sociological Review." *American Sociological Review* 44:185-198.

Lengermann, Patricia Madoo, and Niebrugge-Brantley, Jill
1995 "Intcrsubjectivity and Domination: A Feminist Analysis of the Sociology of Alfred Schutz." *Sociological Theory* 13:25-36.
1998 *The H'omen Founders: Sociology• and Social Theory*, 1830-1930. Nevv York: McGraw-Hill.
2001a "Classical Feminist Social Theory," İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 125-137.
2001b "The Meaning of'THTNGS': Theory and Method in Hamet Martineau's *How to Observe Morals and Manners* (1838) and Emile Durkheim's *The Rules of Sociological Method* (1895)." In Michael R. Hill and Susan Hoecker-Drysdale (eds.), *Harriet Martineau; Theoretical and Methodological Perspectives.* New York: Routledge: 75-98.
2002 "Back to the Future: Settlement Sociology. 1885-1930." *American Sociologist* 33:3:5-22.
2005 "Harriet Martineau's Sociology of Race Relations." *Sociological Origins* 3: 84-85.
2006 "Thrice-Told: Narratives of the Relation betvveen Sociology and Social Work." İn Craig Calhoun (ed.), *Sociology in America.* Chicago: University of Chicago Press: 87-134.

Lenin, Vladimir Ilich
1972 *Collected H'orks.* Moscow: Progress Publishers.

Lenzer, Gertrud (ed.)
1975 *Auguste Comte and Positivism: The Essential H'ritings.* Magnolia. Mass.: Peter Smith.

Lepenies, Wo!f
1988 *Behveen Literatüre and Science: The Rise of Sociology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Lemer, Gerda
1993 *The Creation of Feminist Cousciousness.* New York: Oxford University Press.

Lemer, Max
1969/1994 *Tocqueville and American Cmüzation.* New Brunswıck, N J.: Transaction Publishers.

Lester, David (ed.)
1994 *Emile Durkheim: Le Suicide One Hundred Years Later.* Philadelphia: Charles Press.

Levine. Donald

1971 "Introduction." İn D. Levine (ed.), *Georg Simmel: Individuality and Social Forms.* Chicago: University of Chicago Press: ix-xiv.
1981a "Rationality and Freedom: Weber and Beyond." *Sociological Inquiry* 51:5-25.
1981b "Sociology's Quest for the Classics: The Case of Simmel." In B. Rhea (ed), *The Future of ıhe Sociological Classics.* London: George Ailen and Unwin: 60-80.
1985 "Ambivalent Encounters: Disavowals of Simmel by Durkheim, Weber, Lukacs, Park and Parsons." In D. Levine (ed.), *The Flight from Amhiguity: Essays in Social and Cultural Theory.* Chicago: University of Chicago Press: 89-141.
1989 "Simmel as a Resource for Sociological Metatheory." *Sociological Theory'* 7:161-174.
1991a "Simmel and Parsons Reconsidered." *American Journal of Sociology* 96:1097-1116.
1991b "Simmel as Educator: On Individuality and Modem Culture." *Theory. Culture and Society* 8:99-118.
1995a *Visions of the Sociological Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.
1995b "The Organism Mctaphor in Sociology." *Social Research* 62:239-265.
1997 "Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship." In Charles Camie (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackvvell: 173-207.
2000 "On the Critique of 'Utilıtarian' Theories of Action: Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons." *Theory. Culture and Society* 17:63-78.

Levine, Donald, Cartcr, Ellwood B.. and Gorman, Eleanor Miller
1976a "Simmel's Influence on American Sociology—I." *American Journal of Sociology* 81:813-845.
1976b "Simmel's Influence on American Sociology—*il." American Journal of Sociology* 81:1112-1132.

Levy-Bnıhl, Lucien

1903/1973 *The Philosophy of Auguste Comte.* Clifton. N J.: A. M. Kcllcy. Lewis, David Levering

Levvis, David Levering
1993 *W.E.B. Du Bois. Biography of a Race. 1869-1919.* Nevv York: Holt.
2000 *W.E.B. Du Bois: The Fight for Equality and the American Century, 1919-1963* New York: Holt.

Levvis. David Levering (ed.)
1995 *W.E.B. Du Bois: A Reader.* Nevv York: Holt and Co.

Levvis. J. David, and Smıth, Richard L.
1980 *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology. and Symbolic lnteraction.* Chicago: University of Chicago Press.

Levvis, Reba Rovve
1991 "Forging Nevv Syntheses: Theories and Theorists." *American Sociologist Fall/Winter:22*1 230.

Lichtblau, KJaus, and Ritter, Mark
1991 "Causality or lnteraction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology." *Theory. Culture and Society* 8:33-62.

Lidz, Victor
2000 "Talcott Parsons." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackvvell: 388-431.

Lilla, Mark
1994 "The Legitimacy of the Liberal Age." In M. Lilla (ed.). *New French Thought Political Philosophy.* Princcton, N.J.: Princeton University Press: 3-34.

Lindbckk, Töre
1992 "The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities." *Ada Sociologica* 35:285-297.

Lindner, Rolf
1996 *The Reportage of Urban Culture: Robert Park and the Chicago School.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Lipovetsky. Gilles
1987/1994 *The Empire of Fashioıv Dressing Modern Democracy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Liska, Ailen E.
1990 "The Significance of Aggregate Dependent Variables and Contextual Independent Variables for Linking Macro and Micro Theories." *Social Psychology Çuarterly* 53:292-301.
Lively, Jack
1962 *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville.* Oxford: Clarendon Press.

Loadcr, Colin
1985 *The Intellectual Development of Kari Mannheim.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1997 "Free Floating: The Intellıgentsıa in the Work of Alfred Wcber and Kari Mannheim." *German Studies Revievv* 20:217-234.

Loadcr. Colin, and Alexander, Jeffrey C.
1985 "Max Weber on Churches and Sects in North America: An Altemative Patlı tovvard Rationalizatıon." *Sociological Theory* 3:1-6.

Loader, Colin, and Kettler. David
2002 *Kari Mannheim s Sociologv as Political Education.* Ne w Brunsvvick, N.J: Transaction Publishers.

Lockvvood, David
1956 "Some Remarks on the Social System." *British Journal of Sociology* 7:134-146.

Lodge. Peter
1986 "Connections: W. I. Thomas, European Social Thought and American Sociology." İn R. C. Monk (ed.), *Structures of Knowing.* Lanham, Md.: University Press of America: 135-160.

Lohmann, Georg, and Wilkes, Geoff
1996 'The Adaptation of Inner Life to the Inner İnfınity of the Metropolis: Forms of Lndividualization in Simmel." *Thesis Eleven* 44:1-11.

Longhurst, Brian
1988 *Kari Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge.* New York: St. Martin's.O.

Love, John
2000 "Max Weber's Orient." in Stephen Tumer (ed). *The Cambridge Companion to (f'eber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 172-199.

Lovell, David W.
1992 "Socialism, Utopianism and the 'Utopian Socialists.'" *History of European Ideas* 14:185-201.

Lowy, Michael
1996 ''Figures of Webcrian Marxism." *Theory> and Society* 25:431-446.

Luhmann, Niklas
1982 *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.
1984/1995 *Soziale Systeme. Grundreiner allgemeinen Theorie/Social Systems: Outline of a General Theory.* Frankfurt am Main: Suhrkamp/Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Lukâcs. Georg
1922/1968 *History and Class Consciousness.* Cambridge, Mass.: MİT Press.
1991 "Georg Simmel." Theory. Culture and Society 8:145-150.

Lukes, Steven
1972 *Emile Durkheim: His Life and (Vork.* Nevv York: llarper and Row.

Maclver, Robert
1931 *Society: Its Structure and Changes.* New York: Long and Smith.
1942 *Social Causation.* Boston: Ginn5.

MacKinnon, Malcolm H.
2001 "Max Weber's Disenchantment: Lineages of Kant and Channing." *Journal of Classical Sociology* 1:329-351.

MacLean. Annie Marion
1899 'Two Weeks in Department Stores." *American Journal of Sociology* 21:721-741.

MacRae, Donald G.
1974 *Max (Teber.* Harmondsworth. Eng.: Penguin.

Maines, David R
2005 "Blumer, Herbert." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 58-62.

Maines, David, Bridger, Jeffrey C. and Ulmer, Jeffery T.
1996 "Mythic Facts and Park's Pragmatism: On Predecessor-Selection and Theorizing in Human

Ecology." *Sociological Çtuarterly* 37:521-549.

MacPherson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualsim.* Oxford: Clarendon Press.

Maletz, Donald J.
2005 "Tocqueville on Mores and the Preservation of Republics." *American Journal of Political Science* 49:1-15.

Mancini, Mathew
1994 *Alexis de Tocqueville.* New York: Twayne.

Manent, Pierre
1994/1998 *The City of Man.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Mann, Michael
1986 *The Sources of Social Power,* Vol. 1. New York: Cambridge University Press.

Mannheim, Kari
1925/1971 "The Problem of a Sociology of Knowledge." In K. H. Wolff (ed.), *From Kar! Mannheim.* New York: Oxford University Press: 59-115.
1926/1971 "The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena." In K. H. Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* New York; Oxford University Press: 116-131.
1928-1929/ 1952 "The Problem of Generations." In Kari Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge.* New York: Oxford University Press: 276-320.
1929/1936 *ideolog)' and Utopia.* New York: Harcourt, Brace and World,
1929/1971 "Problems of Sociology in Germany." In K. H. Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* New York: Oxford University' Press: 262-270.
1931/1936 "The Sociology of Knowledge." In K. Mannheim, *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace and World: 264-311.
1932/1993 "The Sociology of Intellectuals." *Theory. Culture and Society* 10:69-80.
1935/1940 *Man and Society in an Age of Reconstruction.* New York: Harcourt. Brace and World.
1943 *Diagnosis of Our Fime: Wartime Essays of a Sociologist.* London: Routledge and Kegan Paul.
1944/1971 "Education, Sociology and the Problem of Social Awareness." In K. H, Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* Nevv York: Oxford University Press: 367-384,
1950 *Freedom. Power and Democratic Planning,* H. Gerth and E. K. Bramstedt (eds.). London: Routledge and Kegan Paul.
1952/197 la "On the Interpretation of *We!tanschauung."* In K. H. Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* New York: Oxford University Press: 8-58.
1952/1971b "Competition as Cultural Phenomenon." In K, H. Woiff (ed.), *From Kari Mannheim.* New York: Oxford University Press: 223-261.
1953 *Essays on Sociology and Social Psychology.* London: Routledge and Kegan Paul.
1953/1971 "Conservative Thought." In K. H. Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* New York: Oxford University Press: 132-222.
1956/1971 "The Democratization of Culture." In K. H. Wolff (ed.), *From Kari Mannheim.* Nevv York: Oxford University Press: 271-346.
1957 *Systematic Sociology; An Introduction to the Study of Society.* J. S. Eros and W. A. C. Stevvart (eds.). New York: Philosophical Library.
1982 *Structures of Thinking.* David Kettler, Volker Meja, and Nico Stehr (eds. and trans.). London: Routledge and Kcgan Paul.

Mannheim, Kari, and Stevvart, W. A. C.
1962 *An Introduction to the Sociology of Education.* London: Routledge and Kegan Paul

Manning, Philip
1991 "Drama as Life: The Significance of Goffman's Changing Use of the Theatrical Metaphor.' *Sociological Theory* 9:70-86.
1992 *Erving Goffman and Modern Sociology.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
2005a "Dramaturgy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sagc: 210-213.
2005b "Goffman, Erving." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 333-339.
2005c "Impression Management." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory'.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 397-399.

2007 "Dramaturgy" in George Ritzer (ed.), *The Blacksvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1226-1229.

Manuel. Frank E.
1962 *The Prophets of Paris.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1992 "A Requiem for Kari Marx" *Daedalus* 121:1-19.

Marcuse, Herbert
1971 "Industrialization and Capitalism." İn O. Slammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today.* New York: Harper and Row.

Markus, Gyorgy
2005 "Lukacs, Gyorgy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 458^160.

Martin. Michael
2000 *Versıehen: The Uses of Understanding in Social Science.* New Brunstvick, N.J.: Transaction Publishers.

Martineau, Harriet
1822 "Female Writers on Practical Divinity." *Monthly Repository* 17:593-596.
1830/1836 "Lettcr to the Deaf." İn H. Martineau, *Miscellanies,* Vol. 1. Boston: Hilliard Gray: 248-265,
1832 "Demerara." In H. Martineau, *Illustrations of Political Economy.* London: Charles Fox: 1-129.
1832/1836 "Essays on the Art of Thinking." İn H. Martineau, *Miscellanies*, Vol. 1. Boston: Hilliard Gray: 122-179.
1832-1834 *Illustrations of Political Economy.* London; Charles Fox.
1836 *Miscellanies.* Boston: Hilliard Gray.
1836/1837 *Society in America.* 2 vols. New York: Saunders and Otley.
1837/1962 *Society in America.* Gardcn City, N.Y.: Doubleday Anchor.
1838a "Domestıc Service." *London and İVestminster Review* 29:405-432.
1838b *How to Ohserve Morals and Manners.* London: Charles Knight.
1838/1989 *How to Observe Manners and Morals.* New Brunstvick, N.J.: Transaction Books.
1848 *Eastern Life: Presem and Past.* London: Edward Moxon.
1853 *The Positive Philosophy of Auguste Comte. freely translated and condensed by Harriet Martineau.* London: John Chapman.

Marx, Kari
1842/1977 "Communism and the *Augsburger Allegemeine Zeitung."* In D. McLellan (ed.), *KarI Mars Selected H'ritings.* New York: Oxford University Press: 20.
1843/1970 "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right." In *Marx/Engels Collected Works,* Vol. 3. New York: International Publishers: 3-129.
1847/1963 *The Poverty of Philosophy.* New York: International Publishers.
1852/1970 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.* In R. C. Tucker (ed.), The Marx-Engels Rcader. New York: Norton: 436-525.
1857-1858/1964 *Pre-Capitalist Economic Formaıions.* Ed. Eric J. Hobsbavvm. New York: International Publishers.
1857-1858/1974 *The Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* New York: Random House.
1859/1970 *A Contribution to the Critique of Political Economy.* New York: International Publishers.
1867/1967 *Capital: A Critique of Political Economy,* Vol. 1. New York: International Publishers.
1932/1964 *The Economic and Philosophic Manuscripıs of 1844.* Ed. Dirk J. Struik. New York: International Publishers.
1964 *The Class Struggles ın France. 1848-1850.* Ne\v York: International Publishers.

Marx. Kari, and Engels, Friedrich
1845/1956 *The Holy Family.* Moscow: Foreign Language Publishing House.
1845-1846/1970 *The German ideology.* Part 1. Ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers.
1848/1948 *Manifesto of the Communist Party.* New York: International Publishers.

Maryanski, Alexandra R.
2005 "Evolutionary Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 257-263.

Maryanski, Alexandra, and Tumer, Jonathan H.

1992 *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Matthews, Fred H.
1977 *Quesl for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School.* Montreal: McGill University Press.

May, Vivian M.
2004 "Thinking frorn the Margins, Acting at the Intersections: Anna Julia Cooper's A *Voice from the South." Hypatia* 19:74-91.

Mayer, J. P
1966 *Alexis de Tocqueville A Biographical Study in Political Science.* Gloucester, Mass.: Peter Smith.

McCann. Stewart J. H.
1997 'Thrcatening Times and the Election of Charismatic U.S. Presidents: With and vvithout FDR." *Journal of Psychology* 131:393-400.

McCarthy, E. Doyle
1996 *Knowledge as Culture The New Sociology of Know 'ledge.* Nevv York: Routledge.
2007 "Knovvlcdge, Sociology of." In George Ritzer (ed.), *The Blackv/ell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2482-2485.

McCormick, Charles
2007 "Poststnıcturalism." In George Ritzer (ed.), *The Blaclnvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3580-3584.

McDonald. Lynne
1994 *The Women Founders of the Social Sciences.* Ottavva, Canada: Carleton University Press.
1998 *Women Theorists on Society and Politics.* VVaterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.

McKinney, John C.
1966 *Constructive Typology and Social Theory.* Nevv York: Appleton-Century-Crofts.

McLaughlin. Neil
2007 "Fromm, Erich." In George Ritzer (ed.). *The Blachvell Encyclopedia of Sociology>.* Oxford: Blackvvell: 1804-1808.

McLellan. David
1973 *Kari Man. His Life and Thought.* Nevv York: Harper Colophon.

McLennan. Gregor
2001 "Maintaining Marx." In George Ritzer and Barry Smart (cds), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 43-53.

McMurty, John
1978 *The Structure of Man's World- View.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

McPhail, Clark, and Rexroat, Cynthia
1979 "Mead vs. Blumer" American Sociological Revievv 44:449-467.2.

Mead, George Herbert
1907/1964 "Conceming Animal Perceptıon." İn A. 3. Reck (ed.), *Selected Writings.* İndianapolis: Bobbs-Merrill.
1934/1962 *Mind. Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press.
1936 *Movements of Thought in the Nineteenth Century.* Chicago: University of Chicago Press.
1938/1972 *The Philosophy of the Act.* Chicago: University of Chicago Press.
1959 *The Philosophy of the Presem.* LaSalle, 111.: Öpen Court.
1982 *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead.* Chicago: University of Chicago Press.

Mehan, Hugh. and Wood, Houston
1975 *The Reality of Ethnomethodology.* Nevv York: Wiley.

Meisenhelder, Tom
1991 "Tovvard a Marxist Analysis of Subjectivity." *Nature. Society, and Thought* 4:103-125.

Meja, Volker, and Stehr, Nico (eds.)

1990 *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute.* London: Routledge.

Meionio, Francoise
1993/1998 *Tocqueville and the French.* Charlottesville: University Press of Virginia.

Menzies, Ken
1977 *Talcott Parsons and the Social Image of Man.* London: Routledge and Kegan Paul.

Mcrton. Robert K.
1941/1957 "Kari Mannheım and the Sociology of Knowledge." İn R. Merton (ed.), *Social Theory and Social Structure.* Rev. and eni. ed. Ncw York: Free Press: 489-508,
1949/1968 "Manıfest and Latent Functions." İn R K. Merton, *Social Theory and Social Structure.* Nevv York: Free Press: 73-138.
1968 *Social Theory and Social Structure.* Ncw York: Free Press.
1980 "Remembering the Young Talcott Parsons." *American Sociologist* 15:68-71.

Mestrovic, Stjepan G.
1988 *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology.* Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
1998 *Anthony Giddens: The Lası Modernist.* London: Routledge.

Meszriros. Istvân
1970 *Marx's Theory of Alienation.* New York: Harper Torchbooks.
1995 *Beyond Capital.* Ncw York: Monthly Review Press.

Meyer, Hans-Dieter
2003 "Tocqueville's Cultural İnstitutionalism." *Journal of Classical Sociology*< 3: 197-220.

Meyer, John, Boli, J., Thomas, G., and Ramirez, F.
1997 "World Society and the Nation State." *American Journal of Sociology'* 103:144-181.

Mili. John Stuart
1961 *Auguste Comte and Positivism.* Ann Arbor: University of Michıgan Press.

Miller, David
1973 *George Herbert Mead Self Language and the World.* Austin: University of Texas Press.
1982a "Introduction." In G. H. Mead, *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herhert Mead.* Chicago: University of Chicago Press: 1 -26.
1982b Revievv of J. David Levvis and Richard L. Smith, *American Sociology and Pragmatism. Journal of the History of Sociology* 4:108-114.
1985 "Conceming J. David Levvis' Response to My Revievv of *American Sociology and Pragmatism.* " *Journal of the History of Sociology* 5:131-133.

Miller. James
1993 *The Passion of Michel Foucault.* Nevv York: Anchor Books.

Miller, Richard
1991 "Social and Politıcal Theory: Class, State, Revolution." In Terrell Carver (ed), *The Cambridge Companion to Marx.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 55-105.

Miller. W. Watts
1993 "Durkheim's Montesquieu." *British Journal of Sociology* 44:693-712.

Mills, C. Wright
1951 *White Collar.* Nevv York: Oxford University Press.
1956 *The Power Elite.* Nevv York: Oxford University Press.
1959 *The Sociological Imagination.* Nevv York: Oxford University Press.

Mitroff, lan
1974 "Norms and Counter-Norms in a Select Group of the Apollo Moon Scientists: A Case Study of the Ambivalence of Scientists." *American Sociological Review* 39:579-595.

Mitzman. Arthur
1969/1971 *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max H'eber.* Nevv York: Grosset and Dunlap.

Miyahara, Kojiro
1983 "Charisma: From Weber to Contemporary Sociology." *Sociological lnquiry* 55:368-388.

Mizruchi, Mark S.
2005 "Netvvork Exchange Theory." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 530-540.

Molm, Linda D.
2001 “Theories of Social Exchange and Exchange Networks." In George Rıtzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sagc: 260-272.

Mommsen, Wolfgang J.
1974 *The Age of Bureaucracy.* Ncw York: Harper and Row.

Morgan, Robin
1970 *Sisterhood Is Povverful: An Antholog' of Writings from Ihe Womens Liberation Movement.* New York: Vintage.

Morris, Monica B.
1977 *Excursion into Creative Sociolog'.* Nevv York: Columbia University Press.

Morrovv, Raymond A.
1994 “Critical Theory, Poststructuralism, and Critical Theory." *Current Perspectives in Social Theory* 14:27-51.

Morse, Chandler
1961 “The Functional Imperatives.” In M. Black (ed.), *The Social Theories ofTalcott Parsons. Englewood Clijfs,* N.J.: Prentice-Hall: 100-152.

Mortcn. Donald
1996 “The Politics of Queer Theory in the (Post)Modem Moment.” İn Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGravv- Hill: 90-98.

Mouzelis, Nicos
1997 “In Defence of the Sociological Canon: A Reply to David Parker.” *Sociological Review* 97:244-253.

Movahedi, Siamak
2007 “Psychoanalysis.” In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociologv.* Oxford: Blackwell: 3694-3696.

Mozetic ", Gerald
2007 “Pareto, Vilfredo.” In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociolog}'.* Oxford: B!ackwell: 3360-3362.

Muller, Hans-Peter
1994 "Social Differentiation and Organic Solidarity: The Division of Labor Revisited.” *Sociological Forum* 9:73-86.

Münch. P. A.
1975 “'Sense' and ‘Intention’ in Max Webcr’s Theory of Actıon." *Sociological Inquiry* 45:59-65.

Münch. Richard
1981 “Talcott Parsons and the Theory of Action. I. The Structure of the Kantian Core." *American Journal of Sociology* 86:709-739.
1982 ‘Talcott Parsons and the Theory of Action. IL The Contınuity of the Development." *American Journal of Sociolog'* 87:771-826.
2005 “Parsons, Talcott.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 550-555.

Münch, Richard, and Smelser, Neil J.
1987 “Relating the Micro and Macro.” In J. C. Alcxander et al. (eds.), The Micro-Macro Link. Berkeley: University of Califomia Press: 356-387.

Muncy, Robyn
1991 *Creating a Female Dominion of Reform.* New York: Oxford University Press.

Nafassi, Mohamnıed R.
1998 “Reframing Orientalism: Weber and İslam.” *Economy and Society* 27:97-118.

Natanson. Maurice
1973a “Introduction.” In A. Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality.* The Hague: Martinus Nijhoff: xxv-xlvii.
1973b *The Social Dynamics of George H. Mead.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Nedelmann, Birgıtta
1990 “Georg Simmel as an Analyst of Autonomous Dynamics: The Merry-Go-Round of Fashion.” In

M. Kaem, B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluvver: 225-241.
1991 "Individualization, Exaggcration and Paralysation: Simmel's Three Problems of Culture." Theory, *Culture and Society* 8:169-194.
2001 "The Continuing Relevance of Georg Simmel: Staking Out Anew the Ficld of Sociology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 66-78.

Nedelmann, Bırgitta, and Sztompka, Piotr
1993 "Introduction." In B. Nedelmann and P. Sztompka (eds.), *Sociology in Europe In Search of Identity.* Berlin: Walter de Gruyter: 1-23.

Negri, Antonio
2007 "The Discreet Taste of the Diaiectic." Matthevv Calarco and Steven DeCaroli (eds), Sovereignty and Life. Stanford: Stanford University Press: 109-125.

Nemedi, Denes
1995 "Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knovvledge, 1894-1900." *Sociological Perspeclives* 38:41-56.

Netti, J. P., and Robertson, Roland
1968 *International Systems and the Modermzation of Societies.* New York: Basic Books.

Nielsen, Donald A.
1999 *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories ofTotality in the Philosophy of Emile Durkheim.* Albany: State University of New York Press.
2005 "Annales School." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 12-16.

Nisbet, Robert
1953 *Community and Power.* Nevv York: Galaxy Books.
1959 "Comment." *American Sociological Review* 24:479-481.
1966 "Many Tocquevilles." *The American Scholar* 59-75.
1967 *The Sociological Tradition.* New York: Basic Books.
1976-1977 "Many Tocquevilles." *The American Scholar* 46:59-75.

Norkus.Zenonas
2000 "Max Webcr's Interpretive Sociology and Rational Choice Approach." *Rationality and Society* 12:259-282.

Oakes. Guy (ed.)
1984 *Georg Simmel on H'omen, Sexuality and Love.* Nevv Haven: Yale University Press.

Oakes, Len
1997 *Prophetic Charisma: The Psychology of Revolutionaıy Religious Personalities.* Syracuse. N.Y.: Syracuse University Press.

Offe, Claus
2005 *Reflecliions on America: Tocc/ueville. Weher. and Adorno in the United States.* Cambridge, Mass.: Polity.

Ogbum, William Fielding
1922/1964 *Social Chaıuge.* New York: Viking.

Ohmae, E.
1996 The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies. Nevv York: Free Press.

Oliver, Ivan
1983 "The 'Old' and the 'Nevv' Hermeneutic in Sociological Theory." *British Journal of Sociology* 34:519-553.

Ollman, Berteli
1976 *Alienation.* 2nd ed. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Olson, Richard
1993 *The Emergence of the Social Sciences,* 1642-1792. New York: Tvvayne.

Onno, Michikıini

19% "Collective Effervescence and Symbolism." *Durkheimian Studies* 2:79-98.

Orr, Catherine M.
1997 "Charting the Currcnts of the Third Wave." *Hvpatia* 12:29-43.

Outh\vaite, William
1994 *Habermas: A Critical Introductian. Stanford*, Caiif.: Stanford University Press.

Owen, David (ed.)
1997 *Sociology after Postmodernism.* London: Sage.

Parcto, Vilfredo
1935 *A Treatise on General Sociology. 4* vols. New York: Dover.

Park. Robert E.
1927/1973 "Life History." *American Journal of Sociology* 79:251-260.

Park. Robert, and Burgess. Emest
1921 *Introduction to the Science of Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.

Parker, David
1997 "Why Bother vvith Durkheim?" *Sociological Review* 45:122-146.

Parsons, Talcott
1937 *The Structure of Social Action.* New York: McGraw-Hill.
1942 "Some Sociological Aspects of the Fascist Movements." *Social Forces* 21:138-147.
1947 "Certain Primary Sources and Pattems of Aggression in the Social Structure of the Westem World." *Psychiatry* 10:167-181.
1949 *The Structure of Social Action.* 2nd ed. New York: McGraw-Hill.
1951 *The Social System.* Glencoe. 111.: Free Press.
1960 "A Sociological Approach to the Theory of Organizations." İn T. Parsons (ed.), *Structure and Process in Modern Societies* New York: Free Press: 16-58.
1961 "Some Considerations on the Theory of Social Change." *Rural Sociology* 26:219-239.
1966 *Societies. Englewood Clijfs.* N.J.: Prentice-Hall.
1970 *Social Structure and Personality.* New York: Free Press.
1971 *The System of Modern Societies.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1975 "Social Structure and the Symbolic Media of Interchange." In P. Blau (ed.), Approaches to the Study of Social Structure. New York: Free Press: 94-100.
1977a "General Introduction." In T. Parsons (ed.), *Social Systems and the Evolution of Action Theory.* New York: Free Press: 1-13.
1977b "On Building Social System Theory: A Personal History." İn T. Parsons (ed), *Social Systems and the Evolution of Action Theory.* New York: Free Press: 22-76.
1990 "Prolegomena to a Theory of Social İnstitutions." *American Sociological Review* 55:319-333.

Parsons. Talcott, and Platt, Gerald
1973 *The American University.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Parsons, Talcott. and Shils, Edvvard A. (eds.)
1951 *Tovvard a General Theory of Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Paulsen, Michael B., and Feldman, Kenncth A.
1995 "Tovvard a Reconceptualization of Scholarship: A Fluman Action System vvith Functional Imperatives." *Journal of Higher Education* 66:615-640.

Pearcc, Frank
1989 *The Radical Durkheim.* London: Unvvin Hyman.
2005 "Durkheim, Emile." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory>.* Thousand Oaks, Calif. Sage: 218-223.

Peel, J.D.Y.
1971 *Herbert Spencer The Evolution of a Sociologist.* Nevv York: Basic Books.

Pels, Dick
1993 "Missionary Sociology bctvveen Left and Right. A Critical Introduction to Mannheim." *Theory, Culture and Society* 10:45-68.
1996 "Kari Mannheim and the Sociology of Scientific Knovvledge: Tovvards a Nevv Agenda." *Sociological Theory* 14:30-48..

Penin. Robert
1976 “Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution " *American Journal of Sociology* 81:1339-1359.
1995 “Emile Durkheim’s Division of Labor and the Shadow of Herben Spencer.” *Sociological üuarlerly* 36:791-808.

Perry. Wilhelmia E., Abbott, James R.. and Hutter. Mark
1997 "The Symbolic Interactionist Paradigm and Urban Sociology." *Reseaıvh in Urban Sociology* 4:59-92.

Peters, Michael
1994 "Habermas, Post-Structuralısm and the Questıon of Postmodemity: The Defıant Pcrıphcry.” Social Analysis 36:3-20.

Pickering, Mary
1993 *Auguste Comle: An InteUectual Biography*, Vol. 1. Cambridgc. Eng.: Cambridge University Press.
1997 “A New Look at Auguste Comte.” In Charles Camie (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship* Oxford: Blackwell: 11-44.
2000 “Auguste Comte.” In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackvvell: 25-52.

Pieterse, Jan N.
2004 *Globalization and Culture: Global Melange.* Lanham, Md.: Rotvman and Littlefield.

Pilcher, Jane
1994 “Mannheim’s Sociology of Generations: An Undervalued Legacy.” *British Journal of Sociology* 45:481-495. s.

Poggi. Gianfranco
1971 *Images of Society Essays on the Sociological Theories of Tocqueville. Marx and Durkheim.* Stanford, Calif.; Stanford University Press.
1993 *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money.* Berkeley: University of Califomia Press.
1996 “Three Aspects of Modemity in Simmel’s *Philosophie des Geldes:* Its Epiphanic Significance, the Centrality of Money and the Prevalence of Alienation.” In Richard Kilminster and lan Varcoe (eds.), *Culture. Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Banman.* London: Routledge: 42-65.

Pope, VVhitney
1976 *Durkheim's Silicide: A Classic Analyzed.* Chicago: University of Chicago Press.
1986 *Alexis de Tocqueville: His Social and Political Theory.* Beverly Hills: Sage.

Pope, Whitney, and Cohen. Jere
1978 "On R. Stephen Wamer‘s ‘Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element Its Due.’” *American Journal of Sociology* 83:1359-1367.

Postone, Moishe
1993 *Time, Labor. and Social Domination: A Reinteıpretation of Marx 's Critical Theory'.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Povvell, Jason, and Owen, Tim (eds.)
2007 *Reconstructing Postmodernism.* New York: Nova Science.

Povvers, Charles H.
1986 *VUfredo Pareto.* Newbury Park, Calif.: Sage.
2005 “Veblen, Thorstein.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 863-864.

Prendergast, Christopher
1986 “Alffed Schutz and the Austrian School of Economics.” *American Journal of Sociology* 92:1-26
2005 “Schutz, Alffed.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 674-675.

Pressler. Charles A., and Dasilva, Fabio
1996 *Sociology and Interpretation From Weber to Habermas.* Albany: State University of New York Press.

Procter, lan
1978 'Parsons's Early Voluntarisın." *Sociological lnquiry* 48:37-48.

Prus. Robert
1996 *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Humarı Lived Experience.* Albany: State University of New York Press.

Psathas, George

1989 *Phenomenology and Sociology: Theory and Research.* Lanham, Md.: University Press of America.

Putnam, Robert
2001 *Bovvling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Schuster.

Quine, W. V.
1972 "Methodologıcal Reflections on Current Linguistic Theory." In Donald Davidson and Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natura! Language.* Dordrecht, Netherlands: Reidel: 442-454.

Ramet, Sabrina P.
1991 *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Rammstedt, Otthein
1991 "On Simmel's Aesthetics: Argumentatıon in the Journal Jugend, 1897-1906." *Theory. Culture and Society* 8:125-144.

Rattansi, Ali
1982 *Mars and the Division of Labour.* London: Macmillan.

Ravvls, Anne Warfield
1996 "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument." *American Journal of Sociology* 102: 430-482.
2001 "Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practicc vs Representations as the Foundation of Reason." *Journal of Classical Sociology* 1:33-68.
2007 "Durkheim, Emile." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1250-1261.

Reedy, W. Jay
1994 "The Historical Imaginary of Social Science in Post-Revolutionary France: Bonald, Saint-Simon, Comte." *History of the Human Sciences* 7:1-26.

Reich, Robert
2000 *The Future of Success.* New York: Knopf.

R Reinharz, Shulamit
1992 *Feminist Methodı in Social Research.* New York: Oxford University Press.

Reinharz, Shulamit (ed,)
1993 *A Contextualized Chronology of Women's Sociological Work.* Waltham, Mass.; Brandeis University Press.

Remmling, Gunter
1967 *Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and the Sociology of Knowledge.* Ncw York: Appleton-Century-Crofts.
1975 *The Sociology of Kari Mannheim.* Atlantic Highlands. N.J.: Humanities Press.

Rhoades, Lavvrence J.
1981 *A History of the American Sociological Association.* Washington, D.C.: American Sociological Association.

Riesman, David
1950 *The Lonely Crowd.* New Haven: Yale University Press.
1953/1995 *Thorstein Veblen.* New Brunswick, N J.: Transaction Publishers.

Ringer, Fritz
1997 *Max IVeber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences.* Cambridge,

Mass.: Harvard University Press.

Ritzer, George
1975a *Sociology. A Multiple Paradigm Science.* Boston: AUyn and Bacon.
1975b "Sociology: A Multiple Paradigm Science." *American Sociologist* 10:156-167.
1975c "Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber." *Social Forces* 53:627-634.
1979 "Toward an Integratcd Sociological Paradigm." İn W. Snizek et al. (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport. Conn.: Greenwood Press: 25-46.
1980 *Sociology: A Multiple Paradigm Science.* Rev. ed. Boston: Allyn and Bacon.
1981 *Toward an lntegrated Sociological Paradigm: The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Mattel.* Boston: Allyn and Bacon.
1983 "The McDonaldization of Society." *Journal of American Culture* 6:100-107.
1985 "The Rise of Micro-Sociological Theory." *Sociological Theory* 3:88-98.
1989 "Of Levels and 'Intellectual Amnesia.'" *Sociological Theory* 7:226-229.
1990 "Micro-Macro Linkage in Sociological Theory: Applying a Metatheoretical Tool." In George Ritzer (ed.). *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 347-370.
1991 "Metatheorizing in Sociology." *Sociological Forum* 5:3-15.
1995 *Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
1996 *The McDonaldization of Society.* Rev. ed. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
1997 *Postmodern Social Theory.* New York: McGravv-Hill.
1998 The McDonaldization Thesis. London: Sage.
2001a *Explorations in the Sociology of Consumption Fast Food. Credit Cards. and Casinos.* London: Sage.
2001b *Explorations in Socal Theory; From Metatheorizing to Rationalization.* London: Sage.
2003 The Blackwell Companion to Majör Contemporary Social Theorists. Oxford: Blackwell.
2004a *The McDonaldization of Society: Revised New Century Edition.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
2004b *The Globalization ofNothing.* Thousand Oaks. Calif.: Pine Forge Press.
2005 *Enchanting a Disenchanted WorId: Revolutionizing the Means of Consumption.* 2nd ed. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

Ritzer. George (ed.)
2000b *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.
2002 *McDonaldization: The Reader.* Thousand Oaks. Calif.: Pine Forge Press.
2005 *Encyclopedia of Social Theory.* 2 vols. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
2007 *Encyclopedia of Sociology.* 11 vols. Oxford: Blackwell.

Ritzer, George, and Gindoff. Pamela
1992 "Methodological Relationism: Lessons for and from Social Psychology." *Social Psychology Quarterly* 55:128-140.
1994 "Agency-Structure, Micro-Macro, Individualism-Holism-Relationism: A Metatheoretical Explanation of Theoretical Convergence betvveen the United States and Europe." İn P. Sztompka (ed.), *Agency and Structure: Reorienting Social Theory.* Amsterdam: Gordon and Breach: 3-23.

Ritzer, George, and Goodman, Douglas
2001 "Postmodern Social Theory." In Jonathan H. Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 151-169.

Ritzer, George, Goodman, Douglas, and Wiedenhoft, Wendy
2001 "Theorics of Consumption." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 410-427.

Ritzer, George, and LeMoyne, Terri
1991 "Hyperrationality: An Extension of Weberian and Nco-Weberian Theory." İn G. Ritzer, *Metatheorizing in Sociolog)'.* Lexington, Mass.: Lexington Books: 93-115.

Ritzer, George. and Smart, Barry (eds.)
2001 *Handbook of Social Theor)'.* London: Sage.

Ritzer, George, and Walczak, David

1988 ‘Rationalization and the Deprofessionalization of Physicians." *Social Forces* 67:1-22.

Robbins, Richard H.
2005 *Global Problems and the Culture of Capitalism,* 3rd ed. Boston: Pearson. The Work of Pierre Bourdıeu. Bouldcr, Colo.: Westview.

Robertson, Roland
1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture.* London: Sage.
Havvorth Press.

Robinson, W. 1.
2004 *A Theory of Global Capitalism.* Baltimore.: Johns Hopkins University Press. Forthcoming
“Theories of Globalization" İn George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization.* Oxford: Blackwell.

Roclıer, Guy
1975 *Talcott Parsons and American Sociology.* Nevv York: Bames and Noble.

Rock, Paul
1979 *The Making of Symbolic Interactionism.* Totovva. N.J.: Rovvman and Littlefield.

Rockmore, Tom
2002 *Marx after Marxism: The Philosophy of Kari Marx.* Malden, Mass.: Blackwell.

Rogers, Mary F.
1996b “Theory—What? Why? Flow?” İn Marj' F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences. Multicultural Theories.* Nevv York: McGraw-Hill: 11-16.
2000 “Alffcd Schutz.” İn George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackvvell: 367-387.
2001 “Contemporary Feminist Theory.” In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 285-296.

Rogers, Mary F. (ed.)
1996a *Multicultural Experiences. Multicultural Theories.* Nevv York: McGravv-Hill.
1998 *Contemporary Feminist Theory.* Nevv York: McGravv-Hill.

Rojek, Chris
1995 “Veblen, Letsure and Human Need." *Leisure Studies* 14:73-86.

Rosenau. James N.
2003 *Distant Proximities: Dynamics beyond Globalization.* Pnnceton, N.J.: Princeton University Press.

Rosenau, Pauline Marie
1992 *Post-Modernism and the Social Sciences: Insiglıts. lnroads. and Intrusions.* Princeton. N.J.: Princeton University Press.

Rosenberg, Bemard
1956 *The Values of Veblen: A Critical Appraisal.* Washington. D.C.: Public Affairs Press.
1963 “Introduction.” In Bemard Rosenberg (ed.). *Thorstein Veblen.* Nevv York: Crovvell: 1-14.

Rosenberg. Julius
2005 “Globalization Theory: A Post Mortem.” *International Politics* 42:2-74.

Rosenberg, Rosalind
1982 *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminizm.* Nevv Haven: Yale University Press.

Ross, Dorothy
1991 *The Origins of American Social Science.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1998 “Gendered Social Knovvledge: Domestic Discourse, Jane Addams, and the Possibilities of Social Science.” in Helene Silverberg (ed.) *Gender and American Social Science: The Formative Years.* Princeton: Princeton University Press: 235-264

Rossi. Alice
1974 *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir.* Nevv York: Bantam.

Rossi, Alice (ed)

1973 *The Feminist Papers.* New York: Bantam.

Roth, Guenther
1968 “Introduction.” In G. Roth and C. Wittich (eds.), *Max fVeber, Economy and Society,* Vol. 1. Totowa, N.J.: Bedminster Press: xxvii-civ.
1971 “Sociological Typology and Historical Explanations.” İn G. Roth and R. Bendix (eds), *Scholarship and Partisanship: Essays on Aictx Weber.* Berkeley: University of Califomia Press: 109-128.
1976 “History and Sociology in the Work of Max Weber." *British Journal of Sociology* 27:306-318.
1990 “Marianne Weber and Her Circlc." *Society* 127:63-70.
2000 “Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber Then and Novv.” In S. Tumer (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambrıdge, Eng.: Cambndge University Press: 117-130.

Roth, Louise Marie
1999 “The Right to Privacy İs Political: Power, the Boıındary between Public and Private, and Sexual Harassment.” Law and Social lnqıiry 24(1):45—71.

Ruef, Martin
2007 “Mannheim, Kari.” In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2756-2759.

Rueschemeyer. Dietrich
1994 “Varıations on Two Themes in Durkheim’s Division du Travail: Power, Soiidarity, and Meaning in Division of Labor.” *Sociological Forum* 9:59-71.

Runciman. W. G.
1972 A Critique of Max Weber’s Philosophy of Social Science. London: Cambridge University Press.

Rundell, John
2001 “Modemity, Enlightenment. Revolution and Romanticism: Creating Social Theory.” In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 13-29.

Ryan, J. Michael
2005 “Queer Theory” İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 615-618..

Ryan, William
1971 *Blaming the Piçtim.* Ncw York: Pantheon.

Ryndbrandt, Lynne
1999 *Caroline Bartlett Crane and Progressive Reform: Social Housekeeping and Sociology.* New York: Garland.

Sadrı, Ahmad
1992 *Max Weber's Sociology of InteUectuals.* Nevv York: Oxford University Press.

Salinas, Haley
2004 "A Sociological Analysis of Charlotte Perkins Oilman’s Herland and With Her in Ourland.” *The Discourse of Sociological Practice* 6:127-135.

Salomon, A.
1945 “German Sociology.” İn G. Gurvitch and W. F. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology.* New York: Philosophical Library: 586-614.
1963/1997 “Georg Simnıel Reconsidered " İn Gary D. Jaworski, *Georg Simmel and the American Prospect.* Albany: State University of Nevv York Press: 91-108.

Sanday, Peggy Reeves
1996 A VVoman Scomed: Acquaintance Rape on Trial. Nevv York: Doubleday.

Sanderson, Stephen K.
2001 “Evolutionary Theorizing." In Jonathan H. Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* Nevv York: Kluvver Academic/Plenum Publishers: 439-455.

Sandstrom, Kent L., and Kleinman, Shcrry
2005 “Symbolic Interaction.” In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 821-826.

Sandstrom, Kent L., Martin, Daniel D., and Fine, Gary Alan
2001 "Symbolic Interactionism at the End of the Century." İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 217-231.

Savvyer, R. Keith
2002 "Durkheim's Dilemma: Tovvard a Sociology of Emergence." *Sociological Theory* 20:227-247.
2005 "Emergence." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 245-246.

Sayer, Derek
1991 *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and fVeber.* New York: Routledge.

Scaff, Lavvrence A.
1988 "Weber, Simmel, and the Sociology of Culture." *Sociological Re\'iew* 36:1-30,
1989 *Fleeing the Iron Cage: Culture. Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber.* Berkcley: University of Califomia Press.
2000 "Georg Simmel." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackvvell: 251-278.
2005 "Rationalization." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif: Sage: 624-628.

Scharff, Robert C.
1995 *Comte after Positivism.* New York: Cambridge.

Schamhorst, Gary
1985 *Charlotte Perkim Oilman: A Bibliography.* Metuchen, N.J.: Scarecrovv Press.

Schluchter, Wolfgang
1981 *The Rise of \Vestern Rationalism: Max iVeber's Developmental History.* Berkeley: University of Califomia Press.
1996 *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max tVeber.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Schmaus, Warren
1994 *Durkheim 's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche.* Chicago: University of Chicago Press.

Schmitt, Raymond L., and Schmitt. Tiffani Mari
1996 "Community Fear of AIDS as Enacted Emotion: A Comparative Investigation of Mead's Concept of the Social Act." *Studies in Symbolic Interaction* 20:91-119.

Schneider, Louis
1967 *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society.* Chicago: University of Chicago Press.
1971 "Dialectic in Sociology." *American Sociological Review* 36:667-678.

Schneider, Mark A.
1993 *Culture and Disenchantment.* Chicago: University of Chicago Press.

Schroetcr. Gerd
1985 "Dialogue, Debate, or Dissent? The Difficulties of Assessing Max Weber's Relation to Marx." In R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds), *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University of Kansas Press: 2-13.

Schubert, Flans-Joachim
2005 "Cooley, Charles Horton." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 150-155.
2007 "Cooley, Charles Horton." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 798-801.

Schulz, Markus S.
2007a "Horkheimer, Max." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 2163-2165.
2007b "Adomo, Theodor W." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 27-30.

Schutte, Gerhard
2007 "Phenomenology." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford:

Blackwell: 3401-3404.

Schutz, Alfred
1932/1967 *The Phenomenology of the Social World.* Evanston, 111.: Northwestem University Press.
1973 *Collected Papers-1: The Problem of Social Reality.* The Hague: Martinus Nijhoff.
1975 *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy.* The Hague: Martinus Nijhoff,
1976 *Collected Papers IE Studies in Social Theory.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred, and Luckmann, Thomas
1973 *The Structure of the Life World*, Evanston, 111.: Northwestem University Press.

Schwalbe, Michael
2005 "Self and Self-Concept." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 684-687.

Schwanenberg, Enno
1971 "The Two Problems of Order in Parsons' Theory: An Anaiysis from VVithin." *Social Forces* 49:569-581.

Schwartz, Barry
1998 "Postmodemity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory." *Social Forces* 77:63-103.

Schwartz, Robert M., and Robert A. Schneider
2003 *Tocqueville and Bevond: Essays on the Old Regime.* Nevvark: University of Delavvare Press.07.

Schweber, Silvan S.
1991 "Auguste Comte and the Nebular Hypothesis." İn R. T. Bienvenu and M. Feingold (eds.), *İn the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel.* Dordrecht, Netherlands: Kluvver: 131-191.

Schvvendinger, Julia, and Schwendinger. Herman
1974 *Sociologists of the Chair.* Nevv York: Basic Books.

Scimecca, Joseph
1977 *The Sociological Theory of C. Wright Mills.* Port Washington. N.Y.: Kcnnikat Press.

Sciulli. David
1986 "Voiuntaristjc Action as a Distinct Concept: Theoretıcal Foundations of Societal Constitutionalism." *American Sociological Review* 51:743-766.

Sciulli, David, and Gerstem, Dean
1985 "Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s." *Annuat Review of Sociology* 11:369-387.

Scott, Joan Firor
1964 "Introduction to *Democracy and Social Ethics* by Jane Addams." Cambrıdge, Mass.: Harvard University Press.

Scott, John Finley
1963 "The Changing Foundations of the Parsonian Action Schema." *American Sociological Review* 28:716-735.

Seckler, David
1975 *Thorstein Veblen and the Institutıonalists.* Boulder, Colo.: Colorado Associated University Press.

Seidman, Steven
1983 *Liberalism and the Origins of European Social Theory.* Berkeley: University of Califomia Press.
1991 "The End of Sociological Theory: The Postmodem Hope." *Sociological Theory* 9:131-146.
1994 "Symposium: Queer Theory/Sociology: A Dialogue." *Sociological Theory* 12:166-177.

Seıgel, Jerrold E.
1978 *Man s Fate: The Shape of a Life.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Seigffıed, Charlene Haddock
1996 *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric.* Chicago: University of Chicago Press.
1999 "Socializing Democracy: Jane Addams and John Devvey." *Philosophy of the Social Sciences* 29:207-230.

Seligman, Adam B.
1993 "The Representation of Society and the Privatization of Charisma." *Praxis International* 13:68-84.

Sellerberg, Ann-Mari
1994 *A Blend of Contradictions: Georg Simmel in Theory and Practice.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Shalin, Dmitri
1986 “Pragmatism and Social Interactionısm.” *American Sociological Review* 51:9-29.
2000 “George Herbert Mead.” İn George Ritzer (ed.), The Blackwell Companion to Majör Social Theorists. Maldcn, Mass.: Blackwell: 302-344.

Shamir, Roncn
1993 “Formal and Substantive Rationality in American Lavv: A Webenan Perspectivc." *Social and Legal Studies* 2:45-72.

Sharrock, Wes
2001 “Fundamentals of Ethnomethodology.” In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 249-259.

Sherlock, Steve
1997 “The Future of Commodity Fetishism." *Sociological Focus* 30:61-78.

Shields, Rob
1996 “Meeting or Mis-Meeting? The Dialogical Challenge to Verstehen." *British Journal of Sociology* 47:275-294.

Shils, Edvvard
1995 “Kari Mannheim." American Scholar 64:221-235
1996 “The Sociology of Robert E. Park." *American Sociologist* 27:88-106.

Shreve, Anita
1989 *Women Together, H'omen Alone: The Legacy of the Consciousness Raising Movement.* Ncw York: Viking

Sbweder. Richard A., and Fiske, Donald W.
1986 “Introduction: Uneasy Social Science.” In D. W. Fiske and R. A. Shweder (eds.), *Metatheory in Social Science.* Chicago: University of Chicago Press: 1-18.

Sica. Alan
1986 “Hermeneutics and Axiology: The Ethıcal Content of Interprctation.” In M. L. Wardell and S. P. Tumer (eds.), *Sociological Theory in Transition.* Boston: Ailen and Unwin: 142-157.
1988 *Weher, Irrationality and Social Order.* Bcrkeley: University of Califomıa Press.
2001 “Weberian Theory Today: The Public Face." In Jonathan H. Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluvver Academic/Plenum Publishers: 487-507.
2005 “Modemity." In Geoıge Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 505-511.

Silber. liana Friedrich
1993 “Monasticism and the ‘Protestant Ethic’: Ascetıcism, Rationality and Wealth in the Medieval West “ *British Journal of Sociology* 44:103-123.

Simmel, Georg
1903/1971 “The Metropolis and Mental Life.” bı D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 324-339.
1904/1971 “Fashion." İn D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 294-323.
1906/1950 “The Secret and the Secret Society." In K. H. Wolff (ed), *The Sociology of Georg Simmel.* Nevv York: Free Press: 307-376.
1907/1978 *The Philosophy of Money.* Ed. and trans. Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul.
1908/1950a “Subordination under a Principle.” In K. VV'olfT (ed. and trans.), *The Sociology' of Georg Simmel.* Nevv York: Free Press: 250-267.
1908/1950b “Types of Social Relationships by Degrees of Recıprocal Knovvledge of the Participants.” In K. VVolfT (ed. and trans.), *The Sociology of Georg Simmel.* Nevv York: Free Press: 317-329.
1908/1955 *Conflıct and the Web of Group Affdiations.* Nevv York: Free Press.
1908/1959a “Hovv Is Society Possible?” In K. Wolff (ed), *Essays in Sociology. Philosophy and Aesthetics.* Nevv York: Harper Torchbooks: 337-356.

1908/1959b "The Problem of Sociology." In K. Wolff (ed.), *Essays in Sociolog}', Philosophy and Aesthetics.* New York: Harper Torchbooks: 310-336.
1908/1971a "Group Expansions and the Development of Individuality." İn D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 251-293.
1908/1971b "Tlıe Stranger." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 143—149.
1908/197 lc "The Poor " In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 150-178.
1908/197 İd "Domination." İn D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 96-120.
1917/1950 "The Problem Areas of Sociology." İn K. H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press: 16-25.
1918/1971 "The Transcendent Character of Life." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 353-374.
1921/1968 "The Conflict in Modem Culture." In K. P. Etzkom (ed.), *Georg Simmel.* Ne\v York: Teachers College, Columbıa University: 11-25.
1950 *The Sociology of Georg Simmel,* Ed. and trans. Kurt Wolff. New York: Free Press.
1984 *On Hbmen. Sexuality and Love.* Trans. Guy Oakes. New Haven: Yale University Press.
1991 "Money in Modem Culture." *Theory, Culture and Society* 8:17-31.

Simonds. A. P.
1978 *Kari Mannheim's Sociology of Knowledge.* Oxford: Clarcndon Press.

Simpson, Brent
2007 "Rational Choice Theories." İn George Rjtzer (ed.), The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Oxford: Blackvvell: 3794-3799.

Singer, Brian C. J.
2004 "Montesquieu, Adam Smith, and the Discovery of the Social." *Journal of Classical Sociology* 4:31-57.
2005a "Rousseau. Jean-Jacques." In George Ritzer (ed), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 656-658.
2005b "Montesquieu, Charles Louis de Secondat ." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks. Calif.: Sage: 512-515.

Singer, Peter
1980 *\farx.* Oxford: Oxford University Press.

Skiar, Kathryn Kish
1995 *Florence Kelley and tlıe Nations Work 1830-1900.* New Haven. Conn.: Yale University Press.

Skocpol. Theda
1979 *States and Social Revolutions.* Cambndge. Eng.: Canıbridge University Press
1997 "The Tocqueville Problem." *Social Science History* 21:455-479.

Skog, Ole-Jorgen
1991 "Alcohol and Suicide—Durkheim Revisited." *Açta Sociologica* 34:193-206.

Slater, Don
1997 *Consumer Culture and Modernity.* Canıbridge, Eng.: Polity Press.
2005 "Consumer Culture." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 139-145.

Smith, Cyril
1997 "Friedrich Engels and Marx's Critique of Political Economy." *Capital and Class* 62:123-142.

Smith, Davıd Norman
1998 "Faith, Reason. and Charisma: Rodolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace." *SociologicaI Inquiry* 68:32-60.

Smith. Dorothy E.
1987 *The Everyda}' World as Problematic: A Feminist Sociology.* Boston: Northeastern University Press.

Smith, Norman Erik
1979 "VVilliam Graham Sumner as an Antı-Social Danvinist." *Pacific Sociologica! Review* 22:332-347.

Smith, T. V.
1931 "The Social Philosophy of George Herbert Mead." *American Journal of Sociology* 37:368-385.

So, Alvin Y., and Suwarsono
1990 "Class Theory or Class Analysıs? A Reexamination of Marx's Unfinished Chapter on Class." *Critical Sociology* 17:35-55.

Sociological Perspcctives
1995 Vol. 38. (Special edıtion)

Soeffner, Hans-Georg
2005 "Verstehen." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 864-868.

Soja, Edvvard W.
1989 *Postmodem Geographies: The Reassertion of Space in Critical Theory.* London: Verso.

Spencer, Herbert
1850/1954 *Social Statics.* New York: Robert Schalkenbach Foundation.
1864/1883/ *Reasom for Dissenting from the Philosophy of M. Comte and Other Essays.*
1968 Berkeley. Calif.: Glendessary Press.
1873/1961 *The Stvdy of Sociology.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
1883 *Recent Discussions in Science, Philosophy and Morals.* New York: Appleton.
1892/1965 *The Man versus the State.* Caldwell, Idaho: Caxton.
1897/1978 *The Principles of Ethics.* 2 vols. Indianapolis: Liberty Classics.
1902/1958 *First Principles.* New York: DeWitt Revolving Fund.
1904a *An Autobiography,* Vol. 1. Nevv York: Appleton.
1904b *An Autobiography*, Vol. 2. New York: Appleton.
1908a *The Principles of Sociology-'.* Vol. 1. New York: Appleton.
1908b *The Principles of Sociology*, Vol. 2. New York: Appleton.
1908c *The Principles of Sociology,* Vol. 3. New York: Appleton. se.

Spykman, Nicholas
1925/1966 *Social Theory of Georg Simmel.* Chicago: Aidine.

Srubar, Ilja
1984 "On the Origin of 'PhenomenologicaF Sociology." In K. H. Wolff (od), *Alfred Schutz: Appraisals and Developments.* Dordrecht, Neth.: Martinus Nijhoff: 57-83.
2005 "Phenomenology." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 557-562.

Stacey, Judith, and Thome, Barrie
1996 "Is Sociology Stili Missing Its Feminist Revolutıon?" *Perspectives* 18:1-3.

Standley, ArlineR.
1981 *Auguste Comte.* Boston: Twayne.

Staples, Clifford
2007 "Feuerbach, Ludwig." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 1747-1749.

Stebbins, Robert
2007a "Thomas, W. I." İn George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5000.
2007b "Znaniecki, Florian." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blacktvell: 5316-5317.

Stehr, Nico
2001 "Modem Societies as Knowledge Societies." In George Ritzer and Barry Smart (eds), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 494-508.

Steinmetz, George
2007 "Maraism and Sociology." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2815-2818.

Stiglitz, Joseph E.
2002 *Globalization and Its Discontents.* New York: Norton.

Strauss. Anselm
1996 "Everett Hughes: Sociology's Mission." *Symbolic Interaction* 19:271-283.

Strcnski, Ivan
1997 *Durkheim and the Jews of France.* Chicago: University of Chicago Press.

Strydom, Piet
2005 "The Scottish Eniightenment." İn George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 675-680.

Swartz, David
1997 *Culture and Power; The Sociology of Pierre Bourdieu.* Chicago: University of Chicago Press.

Svvedberg, Richard
1998 *Max H'eber and the Idea of Economic Sociology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Svveezy, Paul
1958 "Veblen on American Capitalism." In Douglas F. Dovvd (ed.), *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal* İthaca, N.Y.: Comell University: 177-197.

Symbolic Interaction
1988 *Special i s.s ite on Herbert Blumer's legacy.* 11:1-160.

Szmatka, Jacek, and Mazur, Joanna
1996 "Theoretical Research Programs in Social Exchange Theory." *Polish Sociological Review* 3: 265-288.

Sznaider, Natan
2005 "Ulrich Beck." In George Ritzer (ed.), Encyclopedia of Social Theory. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 41-42.

Sztompka, Piotr
1994 *Agency and Structure: Reorienting Social Theory.* Amsterdam: Gordon and Breach.

Tabboni, Simonetta
1995 "The Stranger and Modemity: From Equality of Rights to Recognition of Difference." *Thesis Eleven* 43:17-27.

Takayama, K.. Peter
1998 "Rationalization of State and Society: A Weberian View of Early Japan." *Sociology• of Religion* 59:65-88.

Takla, Tendzin, and Pope, Whitney
1985 'The Force Imagery in Durkheim: The Integration of Theory, Metatheory and Mcthod." *Sociological Theoryt* 3:74—88.

Tenbruck, F. H.
1959 "Formal Sociology." İn K. Wolff (ed.), *Essays on Sociology. Philosophy and Aesthetics.* New York: Harper Torchbooks: 61-99.

Terkel, Studs
1974 *fVorking.* New York: Pantheon.

Thistle, Susan
2000 "The Trouble with Modemity: Gender and the Remaking of Social Theory." *Sociological Theory* 18:275-288.

Thomas, J. J. R.
1985 "Rationalization and the Status of Gender Divisions." *Sociology* 19:409-420.

Thomas, Jan E., and Kukulan, Annis
2004 " 'Why Don't I Knovv These Women?': The Integration of Early Women Sociologists in Classical Theory Courses." *Teaching Sociology* 32:252-263.

Thomas, William I., and Thomas, Dorothy S.
1928 *The Child in America; Behavior Problems and Programs* New York: Knopf.

Thomas, William I., and Znaniecki, Florian
1918/1958 *The Polish Peasant in Europe and America.* New York: Dover Publications.

Thompson, Burke C.

1982 *Making Sense of Reiflcation; Alfred Schutz and Constructionist Theoıy.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Thompson, Kenneth
1975 *Auguste Comte: The Foundation of Sociology.* New York: Halstead Press.

Thomson, Emie
1994 "The Sparks That Dazzle Rather Than llluminate: A New Look at Manc's 'Theses on Feuerbach.'" *Nature, Society and Thought* 7:299-323.

Tijssen, Lietake van Vucht
1991 "Women and Objective Culture: George Simmei and Marianne Weber." *Theory, Culture and Society* 8:203-218.

Tilman. Rick
1984 C. *İVright Mills: A Native Radica! and His American Intellectual Roots.* Univcrsity Park: Pennsylvania State University Press.
1992 *Thorstein Vebten and His Critics, 1891-1963: Conservative, Liberal, and RadicaI Perspectives.* Princeton. N.J.: Princeton University Press, 1992.

Timming, Andrew
2004 "Florence Kelley: A Recogıiition of Her Contributions to Sociology " *Journal of Classical Sociology* 4:283-309.5.

Tiryakian, Edvvard A.
1974 "Revievv of Emile Durkhcım on Morality and Society." *American Journal of Sociology* 80:769-771
1979 "The Significance of Schools in the Dcvclopment of Sociology." In W. Snizek, E. Fuhrman. and M. Miller (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Wcstport, Conn.: Greenwood Press: 211-233.
1981 "The Sociological Import of Metaphor." *Sociological Inquiry* 51:27-33.
1986 "Hegemonic Schools and the Development of Sociology: Rethinking the History of the Discipline." In R. C. Monk (ed.), *Structures of Knowing.* Lanham, Md.: University Press of America: 417-441.
1994 "Revisiting Sociology's First Classic: The Division of Labor ın Society and Its Actuality." *Sociological Forum* 9:3-16.
1995 "Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989." *International Sociolog)>* 10:269-281.
2007 "Pitirim A." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociolog)'.* Oxford: Blackwell: 4619-4624.

Titunik, Regina F.
1997 "A Continuation of History: Max Weber and the Advent of a New Aristocracy." *Journal ofPolitics* 59:680-700.

Toby, Jackson
1966 "The Intellectual Debt that Deviance Theory Owes Talcott Parsons." *Journal of Classical Sociolog)'* 5:349-364..

Tocqueville, Alexis de
1835-1840/ *Democracy in America.* Garden City, N.Y.: Doubleday.
1969
1856/1983 *The Old Regime and the French Revolution.* New York: Doubleday.
1893/1959 *The Recollections of Alexis de Jbcqueville.* New York: Meridian Books.

Tole, Lise Ann
1993 "Durkheim on Religion and Moral Community in Modemity " *Sociological lnquiry* 63:1-29..

Touraine, Alain
1995 *Critique of Modemity.* Oxford: Blackwell.

Travers, Andrevv
1992 "The Conversion of Self in Everyday Life." *Human Studies* 15:169-238.

Treviflo, A. Javier
2005 "Parsons"s Action-System Requisite Model and VVeber's Elective Affinity." *Journal of Classical Sociology* 5:319-348.

Tribe, Keith
1989 “Introduction." In K. Tribe (ed.), *Reading IVeber.* London: Routledge: 1-14.

Tseelon, Efrat
1992 “İs the Presented Self Sincere? GofTman, Impression Management and the Postmodem Self.” *Theory. Culture and Society* 9:115-128.

Tucker. Robert C. (ed.)
1970 *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton.

Tumer. Brian
1991 *Religion and SodaI Theory.* Thousand Oaks. Calif: Sage.

Tumer, Bryan S.
1974 *Weher and İslam: A Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul.
1981 *For IVeber: Essays in the Sodology of Fate.* Boston: Routledge and Kegan Paul.
1985 *The Body and Society: Explorations in Social Theory.* Oxford: Blackwell.
1986 “Simmel, Rationalization and the Sociology of Money.” *Sociological Review* 34:93-114.
1995 “Kari Mannheim's İdeology and Utopia.” *Political Studies* 43:718-727.

Tumer. Bryan S., and Edmunds, June
2005 “Global Generations: Social Change in the Tvventieth Century.” *British Journal of Sociology>* 56:559-577.

Tumer, Jonathan H.
1985a “In Defense of Positivism.” *Sociological Theory* 3:24-30.
1985b *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation.* Beverly Hills, Calif.: Sage.
1990 “The Past, Present, and Future of Theory in American Sociology.” In G. Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* Nevv York: Columbia University Press: 371-391.
2000 "Herbert Spencer." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Majör Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell:81-!04.
2001a "The Origins of Positivism: The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer." İn George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 30-42.
2007 “Spencer, Herbert.” In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology'.* Oxford: Blackvvell: 4638-4641.

Tumer, Jonathan (ed.)
2001b *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Tumer, Jonathan. and Beeghley, Leonard
1974 “Current Folklore in the Criticısms of Parsonsian Action Theory.” *Sociological Inquiıy* 44:47-63.

Tumer, Jonathan H., and Boyns, David E.
2001 “The Rctum of Grand Theory.” In Jonathan H. Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 353-378.

Tumer, Jonathan H., and Maryanski, A. Z.
1988 “Is ‘Neofunctionalism’ Really Functional?” *Sociological Theory* 6:110-121.

Tumer, Stephen P.
1983 “Weber on Action." *American Sociological Review* 48:506-519.
1993 “Introduction: Reconnecting the Sociologist to the Moralıst.” In S. P. Tumer (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 1-22.
1998 “Who’s Afraid of the History of Sociology?” *Schwezerische Zeistschrift fur Soziologie* 24:3-10.
2003 “Charisma Reconsidered.” *Journal of Classical Sociology* 3(1):5—26.

Tumer, Stephen P., and Factor, Regis A.
1994 *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker.* London: Routledge.

Udehn, Lars
1981 “The Conflict betvveen Methodology and Rationalization in the Work of Max Wcber.” *Açta Sociologica* 24:131 -147.

Ullmann-Margalit. Edna
1997 “The Invisiblc Hand and the Cunning of Reason." *Social Research* 64:181-198.

Urry, John

1995 *Consuming Places.* London: Routledge.

van Kneken. Robert
2001 "Norbert Elias and Process Sociology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.). *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 353-367.

Van Staveren, irene
2003 "Feminist Fiction and Feminist Economics: Charlotte Perkins Gilman on Efficiency." In Drucilla K. Barker and Edith Kuiper (eds.), *Toward a Feminist Philosophy of Economics.* London and New York: Routledge: 56-69.

Vandenberghe, Frederic
2005 "Historical Materialism." In George Ritzer (ed), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 373-375.

Varul. Matthias Zick
2007 "Veblen, Thorstein" In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 5186.

Veblen, Thorstein
1899/1994 *The Theory of the Leisure Class.* New York: Penguin Books.
1899/1900/ "The Preconceptions of Economic Science." In Wesley Mitchell (ed.), *H'hat*
1964 *Veblen Taught: Selected IVritings of Thorstein Veblen.* New York: Augustus M. Kelley: 39-150.
1904 *The Theory of the Business Enterprise.* New York: Charles Scribner's Sons.
1906/1963 "The Socialist Economics of Kari Marx and His Followers." In Bemard Rosenberg (ed.), *Thorstein Veblen.* New York: Crowell: 58-73.
1909/1964 "The Limitatıons of Marginal Utility." In Wesley Mitchell (ed.). *H'hat Veblen Taught: Selected IVritings of Thorstein Veblen.* Nevv York: Augustus M. Kelley: 151-175.
1915/1942 *Imperial Germany and the İndustrial Revolution.* New York: Viking.
1918/1965 *The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men.* New York: Augustus M. Kelley.
1919/1964 *The Vested Interests and the Common Man.* New York: Augustus M. Kelley.
1921 *The Engineers and the Price System.* Nevv York: Viking.
1922/1964 *The Instinct of İVorkmanship and the State of the İndustrial Arts.* Nevv York:Augustus M.Kelley.
1923 *Absentee Chvnership and Business Enterprise in Recent Times: The Case of America.* Nevv York: Viking.

Venkatesh, Alladi
2007 "Postmodem Consumption." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 3552-3556.

Vidich, Arthur J., and Lyman, Stanford M.
1985 *American Sociology: Wörldly Rejections of Religion and Their Directions.* Nevv Haven: Yale University Press.

Vidler, Anthony
1991 "Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Sımmel and Siegfried Kracauer." *New German Critique* 54:31-45.

VVagner, Helmut
1983 *Alfred Schutz An Intellectual Biography.* Chicago: University' of Chicago Press.

Wallerstein, Immanucl
1974 *The Modem fVorld-System: Capitalist Agricullure and the Origins of the Eumpean IVorld-Economy in the 16th Century.* Nevv York: Academic Press.
1980 *The Modern Wor!d-System II Mercantilism and the Consolidation of the European IVorld-Economy,* 1600-1750. Nevv York: Academic Press.
1986 "Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies." *American Journal of Sociology* 91:1295-1308.
1989 *The Modern İVorld-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy,* 1730-1840, Nevv York: Academic Press.

VVallimann, Isidor
1981 *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Lahor.* Westport, Conn.: Greenvvood Press.

ty'arde. Alan
2005 "Consumption and Theones of Practice." *Journal of Consumer Culture* 5 (July): 131—153.

Wamer, Michael (ed,)
1993 *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Socıal Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Warriner, Charles
1969 "Social Actioıı, Behavior and Verstehen" *Sociological Çuarterly* 10:501-511.

VVartenberg, Thomas E.
1982 "'Species-Being' and 'Human Nature' in Marx." *Human Studies* 5:77-95.

Wax, Murray
1967 "On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel." *Sociology and Social Research* 51:323-333.

Webb, Beatrice Potter
1887 "The Dock Life of East London." *Nineteenth Centuıy* 22:301-314.
1891 *The Co-operative Movemenı in Great Britain. London: Swan, Sonnenschein and Company.*
1926 *My Apprenticeship.* New York: Longman, Green.

Weber. Marianne
1905/1919 "Jobs and Marriage." In M. Weber, *Frauenfrage ınd Frauengedanke.* Tübingen. Ger.: J. C. B. Mohr: 20-37.
1907 *Ehefrau und Mut ter in der Rechtsentnicklung.* Tübingen: J. C. B. Mohr.
191271919a "Authority and Autonomy in Marriage." In M. Weber, *Frauenfrage und Frauengedanke.* Tübingen, Ger.: J. C. B. Mohr: 67-79.
1912/1919b "The Valuation of Housevvork." In M. Weber, *Frauenfrage und Frauengedanke.* Tübingen.Ger.: J. C. B. Mohr: 80-94.
1912a/1919/ 1998 "Authority and Autonomy in Marriage." Elizabeth Kirchen (trans.) in Patricia. Lengermann and Jill Niebrugge-Brantley, *The Women Founders: Sociology and Social Theory*, 1830-1930. New York: McGraw-Hill. (Originally published in Frauenfragen und Frauengedanken. Tübingen: J. C. B.Mohr: 67-79.)
1913/1919 "Women and Objective Culture." İn M. Weber, *Frauenfrage und Frauengedanke.* Tübingen, Ger.: J. C. B. Mohr: 95-134.
1918/1919/ 1998 "Womcn's Special Cultural Tasks." Elizabeth Kirchen (trans.) in Patncia Lengermann and Jill Niebrugge-Brantley, *The H'omen Founders; Sociology and Social Theory,* 1830-1930. New York: McGravv-Hill. (Originally published in Frauenfragen und Frauengedanken. Tübingen, Ger.: J. C. B. Mohr: 238-261.)
1926/1975 *Max Weher: A Biography.* New York: Wiley
1935 *Frauen und Liebe* ("Women and Love"). Koonigestein in Taunus, Ger.: K. B. Langewissche.
1975 *Max Weher: A Biography.* Harry Zohn (ed. and trans.). New York: Wiley.

Weber. Max
1896-1906/ 1976 *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations.* London: NLB.
1903-1906/ 1975 *Roscher and Knies: The Logical Pmblems of Historical Economics.* New York: Free Press.
1903- 1917/ 1949 *The Methodology of the Social Sciences.* Ed. Edward Shils and Henry Finch. Nevv York: Free Press.
1904- 1905/ 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York: Scribner.
1906/1985 "'Churches' and 'Sects' in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch." *Sociological Theory* 3:7-13.
1915/1958 "Religious Rejections of the World and Their Directions." In H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber Essays in Sociology.* Nevv York: Oxford University Press: 323-359.
1916/1964 *The Religion of China: Confucianism and Taoism.* Nevv York: Macmillan.
1916-1917/ 1958 *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism.* Glencoe, III.: Free Press.
1921/1958 *The Rational and Social Foundations of Music.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
1921/1963 *The Sociology' of Religion.* Boston: Beacon Press.
1921/1968 *Economy and Society'.* 3 vols. Totovva, N.J.: Bedminster Press.

1922-1923/ "The Social Psychology of the WorId Religions." İn H. H. Gerth and C. W. Mills
1958 (eds.). *From Max IVeber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press: 267-301.
1927/1981 *General Economic History.* New Brunsvvick, N.J.: Transaction Books.

Weigert, Andrew
1981 *Sociology of Everyday Life.* New York: Longman.

Weiler, Bemd
2007a "Social Danvinism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology'.* Oxford: Blackwell: 4390-4392.
2007b "Sumner, William Graham." In George Ritzer (ed.), *The Blacbvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4884-4886.

Weingart, Peter
1969 "Beyond Parsons? A Critique of Ralf DahrendorPs Conflict Theory." Social Forces 48:151-165.

Weingartner. Rudolph H.
1959 "Form and Content in Simmers Philosophy of Life." İn K. Wolff (ed.), Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics. New York: Harper Torchbooks: 33-60.

Weinstein, Deena, and Weinstein, Michael A.
1993 *Postmodern(ized) Simmel.* London: Routledge.
1998 "Simmel-Eco vs. Simme!-Marx: Ironized Alienation." *Current Perspectives in Social Theory* 18:63-77.

Weiss, Johannes
1987 "On the İrreversibility of Westem Rationalizatıon and Max Weber's Alleged Fatalism." In S. Whimster and S. Lash (eds), *Max IVeber. Rationality and Modemity.* London: Ailen and Unwyn.

Wells, Gordon C., and Baehr, Peter
1995 "Editors' Introduction." In Max Weber, *The Russian Revolulions.* Ithaca, N.Y.: Comell University Press.

Wells-Bamett,IdaB.
1894/1969 *On Lvnchings.* New York: Amo.
1970 *Crusade for Justice: The Autobiography of 1da B IVells,* Alfreda M. Duster (ed.). Chicago: University of Chicago Press.

ty'erbner, Pnina, and Basu, Helene
1998 *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults.* London: Routledge.

Wemick, Andrew
2005 "Comte, Auguste." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 128-134.

West, Comell
1994 *Race Matters.* New York: Vintage.

Whimster, Sam
2001 "Max Weber: Work and Interpretation." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory* London: Sage: 54-65.
2005a "Weber, Max." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 877-882.
2005b "Marianne Weber: Contributing to Work and Person." *Max H'eber Studies* 5:131.

VVhipps, Judy D.
2004 'Tane Addams's Social Thought as a Model for a Pragroatist-Feminist Communitarianisnı." *Hypatia* 19:118-133.

White, Everctt
1961 "Introduction." In E. Durkheim, *Moral Education.* New York: Free Press: ix-xxviii.

Whitehead, Alfred North
1917/1974 *The Oıganization of Thought, Educationa! and Scientific.* Westport, Conn.: Greenvvood Press.

Whyte, William F.
1961 "Parsons' Theory Applied to Organizations." İn M. Black (ed.), *The Social Theories ofTalcolt Parsons.* Englewood Cliffs. N.J : Prentice-Hall: 250-267.

Wıggershaus, Rolf
1994 *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance.* Cambridge, Mass.: MİT Press.

Wilde, Lavvrencc
1991 "Logic: Dialectic and Contradiction." İn T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Mars.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 275-295.

Wiley, Norbert
1979 "The Rise and Fail of Dominating Theories in American Sociology." In W. Snizek, E. Fuhrman. and M. Miller (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport, Conn.: Greenwood Press: 47-79.
1986 "Early Amencan Sociology and The Polish Peasant." *Sociological Theory* 4: 20-40.
2006 "Peirce and the Founding of American Sociology." *Journal of Classical Sociology* 6:23-50.

Williams, Joyce
2007 "Small, Albion W." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackvvell: 4341—4342.

Williamson, John
1990 "What Washington Means by Policy Reform." In John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Washington, D.C.: Institute for International Economics: 7-20.
1997 "The VVashington Consensus Reassessed." In Louis Emmerij (ed.), *Economic and Social Development into the XXI Century.* Washington, D.C.: Inter-American Dcvelopment Bank: 48-61.

Wilson, John, and Musick, Mark
1997 "Who Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work." American Sociological Revievv 60:694-713.

Wiltshire, David
1978 *The Social and Political Thought of Herbert Spencer.* London: Oxford University Press.

Winant, Howard
2001 *The World Is a Ghetto: Race and Democracy since Wortd IVar II.* New York: Basic Books.

Winterer, Caroline
1994 "A Happy Medium: The Sociology of Charles Horton Cooley." *Journal of the History> of the Behavioral Sciences* 30:19-27.

Wıttgenstein, Ludwig
1953 *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell.

Woldring, Henk E.S.
1986 *Kari Mannheim The Development of His Thought.* Assen/Maastricht, Neth.: Van Gorcum.

Wolf, Harald
2005a "Capital." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 75- 76.
2005b "Capitalism." In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Social Theoty.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 76- 80.

VVolosky, Shira
2003 "Public Women, Private Men: American Women Poets and the Common Good." *Signs* 28:665-694.

Wood, Ellen Meiksins
1995 *Democracy against Capitalism: Reneving Historical Materialism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Wortmann, Susan
2007a "Praxis." In George Ritzer (ed.), *The Blachvell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3612-3613.
2007b "Collective Conscience." In George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 581-583.

Wrong, Dermiş
1994 *The Problem of Önler: \Vhat Unites and Divides Society.* New York: Free Press.

Yates, Gayle Graham
1985 *Harriet Martineau on Women.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Zafırovski, Milan
2001 "Parsons and Sorokin: A Comparison of the Founding of American Sociological Theory Schoois." *Journal of Classical Soeiology* 1:227-256.

Zeitlin. Irving M.
1996 *İdeology and the Development of Sociological Theory.* 6th ed. Englcwood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall.

Zerai. Assata
2000 "Agents of Knovvledge and Action: Selected Africana Scholars and Their Contributıons to the Understanding of Race, Class and Gender Intersectionality." Cultural Dynamics 12:182-222.

Zijderveld, Anton C.
2005 "ideal Type." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 389-390.

Znaniecki, Florian
1934 *Method of Soeiology.* New York: Farrar and Rhinehart..

Zunz, Olivier, and Kahan. Alan S. (eds.)
2002 *The Toccjueville Reader: A Life in Letters and Politics.* Oxford: Blackvvell.

İsim Dizini

Abbott, Edith, 48, 316
Abbott, Grace, 308, 309, 315
Abraham, Gary, 233
Abrams, Philip, 29, 31, 32, 35
1 Addams, Jane, 413
Addams, Jane, 4, 8, 53, 295, 296, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 327
Adorno, Theodor, 58, 381
Alexander, Jeffrey, 37, 70, 192, 241, 322, 455, 456, 470, 474, 475, 476
Althusser, Louis, 155, 162
Antonio, Robert J., 23, 24, 25, 77, 176, 184
Archer, Margaret, 70
Arditi, Jorge, 284, 285
Arendt, Hannah, 155
Aristoteles 187
Aron, Raymond, 83, 85, 209, 273
Aronson, Ronald, 66, 67, 184
Balch, Emily Greene, 311
Baldwin, Alfred, 464, 472, 473
Baldwin, John, 410, 415, 420, 426
Ball, Terence, 18, 157, 158, 184
Barber, Bernard, 56, 470
Baudrillard, Jean, 69, 72, 76
Bauman, Zygmunt, 73, 77, 158
Becker, Howard, 60
Beck-Gersheim 95
Beck, Ulrich, 72, 77, 95
3eeghley, Leonard, 461
Bellah, Robert N,, 13, 86, 215
Berger, Peter, 428, 435
3erlin, Isaiah, 127
r erstedt, Robert, 432
5:au, Peter, 63, 64
Siumer, Herbert, 57, 58, 409, 418
3oas, Franz, 461
Bond, Julian, 335
Bonilla-Silva, Eduardo, 75, 76
Booth, Charles, 326
Bottomore, Tom, 267, 282
Bourdieu, Pierre, 70, 71, 78
Bourricaud, François, 469
Boyd, Richard, 83
Bramstedt, Ernest K., 402
Breckinridge, Sophonisba, 308, 315, 316
Breuer, Joseph, 30
Brinton, Crane, 44
Brubaker, Rogers, 25, 241, 245, 246, 247, 248
Bulmer, Martin, 28, 46, 47, 48, 52
Burger, Thomas, 23, 222, 227, 230, 232, 465
Burgess, Ernest W., 48
Butler, Judith, 75
Campbell 77, 296
Campbell, Helen, 296
Carnegie 134
Carnegie, Andrew, 134
Charcot, Jean Martin, 30
Coleman, James, 70, 71, 458
Collins, Patricia Hill, 318, 345
Collins, Randall, 5, 38, 107, 209, 222, 245, 247, 257, 296, 333, 430
Comte, Auguste, 1, 2, 6, 9, 12, 14, 15, 16, 18, 22, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 82, 83, 84, 106, 107, 108, 109, 110,111, 112,113, 114, 115, 116, 117,118, 119,120, 121, 122, 123, 124,125, 126,127, 128, 129, 130, 131,132, 133,134, 135, 138, 139, 153,188, 190,198, 201, 266, 295, 297,299, 301,318, 330, 402, 405, 426
Condorcet, Marie-Jean Caritat, Marquis

de, 187
Cooley, Charles Horton, 44, 49, 50, 52, 57, 79, 459
Cooper, Anna Julia, 4, 8, 53, 164, 295, 296, 318, 319, 320, 321, 322, 327
Coser, Lewis, 62, 266, 275, 279, 280
Costin, Lela, 296, 315
Crane, Caroline Bartlett, 44, 296
Cronk, George, 418, 427, 428
Curtis, Charles, 44, 45, 57
Dahrendorf, Ralf, 62
Darwin, Charles, 33, 135, 149, 307, 350, 352
Davis, Katharine Bernent, 296
Davis, Kingsley, 55, 218, 454
De Beaumont, Gustave, 84
De Bonald, Louis 10
Deegan.Mary Jo, 8, 296, 297, 308, 309, 318
De Lauretis, Teresa, 75
De Maistre, Joseph, 11
Descartes, Rene, 10, 128
Dewey, John 50, 314, 350, 410
Dilthey, Wilhelm, 227
Dreyfus, Alfred, 190, 191
Du Bois, VV.E.B., 2, 39, 40, 54, 75, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349
Durkheim, Emile, 1, 2, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 16, 17, 18, 22, 27, 29, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 43, 44, 48, 53, 55, 70, 72, 76, 82, 83, 84, 87, 90, 95, 112, 114, 116, 126, 130, 131, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 235, 258, 266, 279, 288, 293, 295, 300, 302, 307, 308, 330, 333, 385, 410, 411, 427, 454, 456, 458, 473
Eastman, Crystal, 296
Eaton, Isabel, 296
Eaves, Lucille, 296
Ehrenreich, Barbara, 172
Elias, Norbert, 30, 69
Emerson, Richard, 64
Engels, Friedrich, 20, 36, 154, 155, 159, 160, 161, 164, 167, 175, 176, 306, 317, 323
Engerman, Stanley, 249
Etzkorn, K. Peter, 271
Faris,Ellsworm, 47, 411, 459
Ferguson, Kathy E., 14, 64, 427, 428
Ferry, Luc, 76
Feuerbach, Ludwig, 19, 20, 21
Fichte, Johann Gottlieb, 322
Fine, Gary Alan, 41, 58, 64
Fitzhugh, George, 40
Foucault, Michel, 13, 69, 75, 78, 80, 99, 102
Frank, Andre Gunder, 77, 223
Frankfurter, Felix, 315
Freud, Sigmund, 30, 69, 79, 169, 461, 473
Freund, Julian, 255
Frisby, David, 28, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 282, 292, 293
Fromm, Erich, 58
Fuhrman, Elsworth, 41
Fulbrook, Mary, 234
Gadamer, Hans-Georg, 156, 227
Gane.Mike, 13, 37, 83, 84, 188, 214, 241
Garfinkel, Harold, 4, 65, 78, 435
Garvey, Marcus, 341
Gerth, Hans, 60, 62, 235, 237, 241, 255, 256, 402
Giddens, Anthony, 70, 71, 72, 77, 78, 199, 216, 426
Giddings, Franklin, 49, 196, 322, 459
Gilman, Charlotte Perkins, 2, 4, 8, 53, 295, 296, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 318, 320, 323, 324, 327
Goffman, Erving, 4, 64, 80
Goldman, Emma, 296, 387, 404
Goldman, Harvey, 38

Gordon, Linda, 8, 308, 309, 315
Gorman, Robert, 28, 292, 293, 432
Gouldner, Alvin, 61, 185, 187, 198
Graham, Keith, 38
Grathoff, Richard, 434, 435
Habermas, Jürgen, 58, 66, 71, 72, 222, 227, 430, 457
Hail, Robert, 65, 193, 219
Harrington, James, 5
Heap, James, 433, 452
Heberle, Rudolph, 279
Hegel, G. W.F,, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 36, 111, 156, 159, 160, 179, 186, 247, 411, 427, 429
Heidegger, Martin, 227
Heilbron, Johan, 112,128
Hekman, Susan, 227, 229, 230
Henderson, L. J., 56
Hericourt, Jenny P, d', 296
Hinkle, Roscoe, 8, 41, 47, 459
Hobbes, Thomas, 10, 135, 353, 467
Hofstadter, Richard, 44, 45, 134
Holton, Roberti., 56, 456
Homans, George, 56, 57, 63, 64, 71
Horkheimer, Max 58, 381
Horovvitz, Irving, 60, 61
Horthy, Miklös, 380
Huaco, George, 61
Hughes, Everett, 9, 49
Husserl, Edmund, 431, 433, 434, 435, 436, 441, 443, 444, 449, 450, 452
Huxley, T.H., 129
İbni Haldun, Abdurrahman 5, 6
Inkeles, Alex, 77
Jameson, Fredric, 72, 73
James, William, 311, 334, 410
Jay, Martin, 37, 58, 66, 101
Jones, Jim, 206
Jung, Cari, 30
Kalberg, Stephen, 25, 222, 228, 229, 231, 234, 245, 246, 247, 248, 251, 255, 256, 260
Kant, Immanuel, 22, 25, 216, 266
Kârolyi, Mihâlyi, 380
Kelley, Florence, 8, 303, 309, 315, 316, 317, 318
Kellor, Frances, 309, 315, 316
Kuhn, Thomas, 296, 404
Kun, Bela, 380
Lachman, L. M., 227, 229
Lang, Juliska, 380
Lathrop, Julia, 309, 315
Laughlin, A. Laurence, 358
Lazarsfeld, Paul, 60
Lehmann, Jennifer M., 218
Lemert, Charles, 53, 68, 69, 73, 74, 192, 296, 318, 329, 335, 345
Lenin, Vladimir, 156
Lerner, Max, 7, 82
Levine, Donald, 9, 25, 28, 55, 62, 111, 128, 245, 266, 269, 270, 274, 275, 276, 283, 287, 292, 293
Levi-Strauss, Claude, 69
Levy, Marion, 110, 454
Levvis, David Levering, 50, 329, 331, 334, 335, 342, 348
Lewis, Reba Rowe, 71, 411
Lilla, Mark, 76
Lincoln, Abraham, 195
Lipovetsky, Gilles, 76
Liska, Ailen, 70
Loader, Colin, 241, 380, 388, 400
Locke, John, 10, 77
Lockvvood, David, 61
Longhurst, Brian, 378, 404
Luckmann, Thomas, 435, 440, 441, 444, 445, 446, 449
Luhmann, Niklas, 71
Lukâcs, Georg, 37, 58, 59, 168, 170, 225, 268
Lukes, Steven, 191, 193, 209, 216
Luxembourg, Rosa, 296
Lyman, Stanford, 9, 41
Lyotard, Jean-Francois, 72
MacLean, Annie Marion, 309, 315, 316
Makowsky, Michael, 209
Manent, Pierre, 76
Mannheim, Kari, 2, 39, 59, 378, 379,

380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407
Manning, Philip, 64
Marcuse, Herbert, 58, 264
Marshall, Alfred, 350, 354, 458
Martineau, Harriet, 4, 8, 32, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 309, 327
Marx, Kari, 1, 2, 4, 7, 9, 10, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 48, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 66, 69, 72, 77, 83, 85, 87, 97, 98, 99, 105, 110, 111, 118, 120, 121, 131, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 191, 194, 197, 210, 212, 217, 222, 228, 232, 238, 247, 256, 258, 266, 269, 270, 271, 272, 282, 288, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 304, 307, 308, 322, 323, 326, 329, 330, 332, 339, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 370, 378, 379, 382, 383, 384, 385, 389, 391, 405, 406, 410, 411, 427, 428, 429, 445, 452, 456
Maryanski, A. R 32■> 337, 1, 218
Matthevvs, Fred, 40, 47, 50, 51, 52
Mauss, Marcel, 212
Mead, George Herbert, 2, 9, 39, 46, 49, 50, 51, 52, 57, 71, 79, 273, 295, 302, 307, 308, 313, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 452, 459
Mehan, Hugh, 431, 432
Menzies, Ken, 455
Merton, Robert, 55, 71, 203, 378, 379, 403, 404, 454, 457
Mestrovic, Stjepan G., 37, 72, 190, 193
Michels, Robert, 225
Miller, David, 411, 418, 427
Miller, Richard, 155, 173
Mili, John Stuart, 108, 109, 118, 128, 129
Mills, C. Wright, 60, 61, 62, 80, 235, 237, 241, 255, 256
Mitzman, Arthur, 225, 246, 258
Montesquieu, Charles de, 9, 12, 84, 87, 92, 128, 187, 190
Moore, Wilbert, 55, 77, 454
Morris, Monica, 432
Morse, Chandler, 471
Münch, P. A., 455, 461
Natanson, Maurice, 408, 428, 441, 443, 451
Nedelmann, Birgitta 71, 266, 270
Nietzsche, Friedrich, 25
Nightingale, Florence, 296
Nisbet, Robert, 9, 13, 83, 85, 86, 89, 97, 99, 101, 267, 293
Oakes, Guy, 242, 271, 278, 280, 286, 324
Ogburn, William Fielding, 360
Olson, Richard, 5
Pareto, Vilfredo, 27, 35, 36, 39, 55, 56, 57, 83, 155, 458
Park, Robert, 28, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 79, 295, 302, 307, 308, 313, 459
Parsons, Talcott, 2, 6, 9, 15, 17, 27, 30, 35, 36, 39, 44, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 65, 71, 79, 111, 191, 208, 218, 222, 275, 296, 333, 431, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477
Pearce, Frank, 37, 190, 220
Pels, Dick, 379, 381, 383
Pickering, Mary, 14, 112
Pierce, Charles, 410
Platon, 187
Postone, Moishe, 170

Prendergast, Christopher, 65, 434
Proudhon, Pierre, 97
Putnam, Robert, 13, 86, 105
Ramet, Sabrina P., 196
Reagan, Ronald, 83
Reich, Robert, 174
Renaut, Alain, 76
Ricardo, David, 21
Rickert, Heinrich, 232
Riesman, David, 13, 86
Ritzer, George, 25, 38, 46, 59, 64, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 94, 241, 245, 248, 270, 409
Robinson, Virginia, 77, 309, 315, 421
Rockmore, Tom, 154
Roosevelt, Franklin D., 30, 195, 244
Roscher, Wilhelm, 224
Rosenau, Pauline Marie, 73, 77
Ross, Dorothy, 42, 309
Ross, E. A. 44, 459
Roth, Guenther, 223, 226, 228, 230, 232, 233, 234, 322
Roth, Phillip, 433, 452
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 84, 119
Royce, Josiah 334
Ryan, William, 32
Saint-Simon, Claude Henri, 12, 14, 18, 39, 112, 121
Salomon, Albert, 23, 268
Sayer, Derek, 185
Scheler, Max, 385
Schneider, M., 31, 157, 248
Schreiner, Oliver, 296
Schutz, Alfred, 65, 222, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453
Schvvendinger, Herman, 40, 41
Schvvendinger, Julia, 40, 41
Scott, John F., 309, 461
Sedgvvick, Eve Kosofsky, 75
Seidman, Steven, 10, 12, 18, 81
Shils, Edward A., 48, 381, 467, 471, 472, 473
Simkhovitch, Mary Kingsbury, 296
Simmel, Georg, 2, 7, 8, 18, 23, 27, 28, 29, 37, 38, 39, 43, 48, 51, 52, 53, 55, 57, 59, 72, 76, 87, 131, 152, 210, 225, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 302, 308, 313, 323, 324, 345, 380, 395, 403, 410
Simonds, A. P., 383, 385, 388, 406
Skinner, B. F., 57, 63
Small, Albion, 79
Smelser, Neil, 454
Smith, Adam, 14, 21, 31, 44, 50, 64, 77, 97, 350, 354
Smith, Dorothy E., 242, 296, 311
Smith, Philip, 470
Smith, Richard L., 410,411
Sombart, Werner, 97
Sorokin, Pitirim, 54, 55, 79, 457
Spencer, Anna Garlin, 296, 309, 315
Spencer, Herbert, 1, 2, 8, 9, 14, 15, 16, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 79, 82, 83, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,138,139, 140,141, 142, 143, 144,145,146, 147,148, 149, 150, 151,152,153, 188,198, 266, 295, 297,299,301, 307,308, 318, 325, 330,350,352
Srubar, Ilia, 64, 433,436
Stalin, Josef, 155, 347
Standley, Arline R., 124, 129
Starr, Ellen Gates, 308, 310
Stovve, Harriet Beecher, 303
Sumner, William Graham, 40, 44, 45, 46, 79, 350, 352, 358
Sweezy, Paul, 66, 351
Sztompka, Piotr, 70, 71
Taft, Jessie, 296, 303, 309, 315
Talbot, Marion, 309, 315
Tarde, Gabriel, 204
Thomas, Dorothy, 48
Thomas, W. L 47, 48, 51, 52, 57, 79,

227, 296, 313, 322, 325, 404, 435, 459
Tilman, Rick, 60, 359
Tiryakian, Edvvard A., 37, 47, 55, 81, 197, 213, 215, 246
Toby, Jackson , 466
Tocqueville, Alexis de, 1, 2, 10, 12, 13, 16, 18, 39, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105
Touraine, Alain, 84, 85, 86
Turner, Bryan S., 269, 283, 390, 473
Turner, Jonathan, 4, 5, 14, 16, 24, 32, 33, 59, 71, 106, 126, 131, 143, 152, 210, 218, 219, 224, 235, 382, 456
Udehn, Lars, 234, 235
Van Kleeck, Mary, 296
Veblen, Thorstein, 2, 39, 46, 47, 76, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377
Vico, Giovanni, 128
Vidich, Arthur, 9, 41
Voltaire, 119
Wagner, Helmut, 434, 436, 442
Wallerstein, Immanuel, 36, 66, 77, 126
Ward, Lester, 44, 45, 46, 79, 296, 459
VVashington, Booker T, 49, 51, 77, 289, 295, 319, 335, 345, 359
YVatson, John B., 408, 409
Webb, Beatrice Potter, 4, 8, 53, 295, 296, 303, 309, 325, 326, 327
Webb, Sidney, 325, 326, 327
Weber, Alfred, 225, 380
VVeber, Marianne Schnitger 4, 8, 53, 224, 225, 309, 322, 323, 324, 325
Weber, Max, 2, 4, 7, 8, 9, 13, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 48, 53, 55, 58, 59, 72, 76, 77, 79, 83, 87, 89, 101, 112, 131, 143, 152, 210, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 272, 282, 283, 288, 293, 295, 296, 302, 303, 307, 308, 309, 322, 323, 324, 325, 327, 331, 333, 334, 378, 380, 384, 388, 392, 393, 395, 397, 398, 403, 405, 410, 427, 433, 434, 438, 439, 447, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 458, 463
YVeil, Felix J., 58
Weinstein, Deena, 37
Weinstein, Michael A., 37
VVeiss, Johannes, 264
Wells-Barnett, Ida, 4, 53, 295, 296, 318, 319, 320, 321, 327
White, Everett, 61, 220
Wood, Houston, 432
Wundt, VVilhelm, 190
Zeitlin, Irving, 9, 10, 11, 35
Znaniecki, Floria 48, 458

Konu Dizini

A

ACT UP, 75
Afrikalı Amerikalılar, 2, 54, 74, 316, 319, 339, 344
Afro-merkezli kuram, 74
Ahlaki eylem, 463
Ahlakilik, 123, 216
Ahlakın İlkeleri, 149
Aile, 115, 116, 119, 122, 125, 129, 138, 177, 198, 205, 206, 208, 217, 274, 276, 279, 297, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 312, 314, 315
Akademik hukuk eğitimi, 253
Alexis de Tocqueville'in Anıları 85, 90
Alışveriş kuramı, 63, 64, 65, 409
Alman İdeolojisi, 160
Alman Sosyoloji Topluluğu, 27, 28, 225, 232
Almanya, 2, 10, 27, 29, 39, 51, 58, 59, 65, 83, 91, 160, 167, 190, 223, 224, 233, 269, 322, 324, 330, 334, 342, 348, 361, 362, 379, 380, 381, 404, 456
Alta itilme, 333
American Journal of Sociology (dergi), 47, 52, 305, 316, 317, 329, 358
American Sociological Review (dergi), 52, 57, 305
Amerika'da Demokrasi, 13, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 99
Amerika'da Siyah Yeniden İnşa, 335
Amerika'da Toplum, 297, 300, 301, 302
Amerikan Ekonomi Derneği, 354, 359
Amerikan Sosyoloji Derneği (ASD), 47, 66, 126, 329, 456
Amerikan Sosyoloji Topluluğu, 45, 47, 51, 52, 307, 329
Amerikan Üniversite Kadınları Birliği, 316
Ampirizm, 12, 327, 433
Anlamlı semboller, 416, 417, 418, 429
Annals of the American Academy of Political and Social Science (dergi), 305
Anomi, 201
Anomik intihar, 204, 205, 206
Anomik işbölümü, 201
Anti-Semitizm, 191
Appalaş araştırmaları, 74
Aprioricilik, 212
Araçsal Eylem, 463
Arka bölge, 64
Arkadaşlık, 121, 290
Artı değer, 21, 172, 173, 183
Aşkın benlik, 433
Atlanta Üniversitesi, 54, 331, 334, 335, 348
Avusturya Ekonomi Okulu, 434
Aydınlanma, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 22, 35, 84, 104
Aylak sınıf, 46, 363, 366
Aylak Sınıfın Kuramı, 46, 358, 359, 362
Ayna-benlik, 49

B

Bağlılık, 33, 115, 177, 199, 215, 216, 217, 241, 262, 297, 328, 472
Bakış açısı kuramı, 332
Beklenmeyen sonuçlar, 258
Bencil intihar, 205
Bencillik, 95, 114, 117, 207
Benlik 413
Benlik, 49, 324, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 433, 442, 450
Biçimsel rasyonellik, 25, 72, 246, 247, 263, 397, 399
Bilgi sosyolojisi, 59, 212, 378, 379

Bireycilik, 13, 86, 95, 105, 144, 197, 199, 249
Birey kültü, 217
Bireysel kültür, 271, 280, 286, 290
Birim eylem, 460
Birincil gruplar, 49
Birleşik Devletler, 2, 8, 26, 30, 40, 41, 44, 47, 54, 55, 56, 61, 70, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 101, 168, 225, 226, 244, 268, 298, 299, 301, 303, 309, 319, 320, 331, 332, 335, 341, 342, 345, 347, 359, 366, 430, 434, 456
Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum, 381, 397, 404
Biyoloji, 9, 107, 139, 153, 218, 474
Biz ilişkileri, 446
Burjuvazi, 173, 175, 186, 261, 393
Bürokrasi, 17, 72, 101, 193, 229, 230, 231, 232, 235, 238, 239, 240, 246, 247, 450
Bütünleşme, 136, 143, 153, 204, 205, 206, 208, 217, 341, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 474

C

Çatışma kuramı, 62, 63, 66
Chicago kadınlar okulu, 308, 315
Chicago'nun Meskenleri, 316
Chicago Üniversitesi 413
Chicago Üniversitesi, 28, 40, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 308, 358
Çift-bilinç, 54
Çin, 25, 225, 250, 254, 258, 260, 261, 262, 333, 335, 347
Cinsel-ekonomik düzenleme, 304
Çocuk gelişimi, 305
Çokkültürlülük kuramı, 74

D

Davranışçılık, 51, 52, 57, 429
Davranışsal organizma, 454, 473, 476
Değer rasyonelliği, 236, 245
Demir kafes, 72, 264, 270, 282
Demokrasi, 84, 85, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 98, 99, 102, 238, 347, 400, 403
Dernek, 249
Disiplin, 12, 52, 143, 150, 187, 193, 215, 216, 247, 295, 298, 302, 373, 390, 402, 406, 473
Diyalektik, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 36, 65, 69, 71, 110, 118, 126, 130, 137, 156, 157, 158, 159, 162, 167, 186, 219, 228, 232, 269, 270, 271, 275, 288, 291, 292, 294, 386, 389, 392, 393, 399, 411, 414, 415, 421, 427, 428, 429, 430, 442, 443, 452, 453
Dramaturjik çözümleme, 80
Dünyevi, 17, 209, 210, 214, 221, 224, 373, 437
Durgunluk, 99, 100
Dürtü, 75, 114, 189, 235, 399, 414, 429
Duygudaş içebakış, 49
Duygusal eylem, 231
Düzeltimcilik, 29, 32, 39
Düzenleme, 204, 207, 208, 217, 248, 296, 299, 304, 306, 315, 325, 398, 423, 433, 435, 466, 475

E

Edim, 203, 257, 409, 414, 415, 420, 421, 425, 429, 459, 460, 461, 476
Eğitimsel yanlılık, 141
Ehefrau und Mutter in der Rechtsentv/icklung, 323
Ekonomik belirlenimcilik, 36, 39, 345
Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, 54
El-Ezher Camisi ve Üniversitesi, 6
Emek, 7, 20, 21, 23, 31, 41, 163, 164, 165, 167, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 182, 183, 185, 237, 249, 250, - 257, 301, 305, 309, 317, 321, 346, ‘ 351, 368, 470 ,
Endüstri, 29, 46, 72, 76, 92, 119, 142, 147, 148, 217, 305, 312, 315, 347, ! 362, 363, 366, 367, 370, 371, 372, 376, 377, 399, 404
Endüstride Kadın, 316

Endüstriyel sanatlar, 351, 353, 355, 356, 360, 376
Endüstriyel Toplumda Sınıf ve Sınıf Çatışması, 62
Endüstriyel toplumlar, 34, 147, 148
En iyi uyum sağlayanın hayatta kalması, 33, 34, 149, 153
Entelektüel eylem, 463
Epistemoloji, 310, 311, 321
Erillik, 74, 306, 308, 321, 324
Eşitlik, 13, 83, 84, 85, 86, 87, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 122, 179, 180, 181, 316, 402
Eski Rejim ve Fransız Devrimi, 82, 89, 102
Etik peygamberler, 251
Etkileşim, 28, 29, 49, 50, 63, 64, 71, 96, 196, 199, 227, 234, 267, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 288, 289, 290, 292, 294, 306, 314, 382, 406, 418, 434, 438, 444, 446, 448, 449, 455, 460, 463, 468
Etnometodoloji, 65, 431, 452
Evlilik, 60, 112, 300, 301, 303, 323, 325, 336, 338
Eylem kuramı, 458
Eyleyen-ağ kuramı, 78
Eyleyenler, 23, 55, 63, 64, 65, 70, 159, 227, 238, 265, 271, 273, 283, 300, 323, 354, 396, 411, 433, 438, 440, 446, 449, 451, 458, 460, 462, 463, 468, 469, 470, 471, 473, 476

F

Fabian sosyalizmi, 325
Faillik-yapı bütünleşmesi, 69, 70, 406
Farklılaşma, 134, 145, 199, 210, 276, 282, 395, 474
Faşizm, 396, 405
Felsefe, 14, 19, 20, 25, 50, 119, 120, 128, 135, 156, 157, 178, 190, 215, 268, 271, 358, 380, 410, 435, 450, 452
Feminist Studies (dergi), 68
Feminizm, 38, 308
Feodalizm, 118, 242, 249
Fetişizm, 186
Filedelfıyalı Zenci, 329, 330, 331, 332, 336, 337, 338, 339, 341, 346, 349
Fiyat sistemi, 370, 376
Folgewelt, 445, 453
Frankfurt okulu, 79, 381
Fransa, 2, 6, 9, 12, 13, 16, 18, 29, 38, 76, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 110, 112, 113, 119, 167, 187, 190, 197, 221
Fransa'da Sınıf Savaşları, 184
Fransız Devrimi, 11, 13, 14, 22, 82, 84, 85, 89, 93, 94, 98, 101, 102, 103, 104, 110, 119, 197
Fransız Toplum Kuramı, 83

G

Gender & Society (dergi), 68
Genel Ekonomi Tarihi, 450
Genelleşmiş öteki, 424
Gerontokrasi, 242
Gizlilik, 266, 288, 289, 291
Görececilik, 387, 404, 407
Görece yoksunluk, 277
Görüş açısı, 312, 368, 385
Gösterişçi aylaklık, 363, 364, 376
Gösterişçi tüketim, 76, 350, 357, 364, 374, 376
Grup büyüklüğü, 275
Grup ruhu, 103
Güdüler, 262, 272, 355, 383, 443, 450, 453
Güdüsel yönelimler, 462, 476
Gündelik yaşam, 80, 300, 438, 440, 441, 442, 450, 453
Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu, 64
Güneyden Bir Ses, 318, 319
Güven, 44, 82, 138, 195, 276, 290, 405

H

Harvard Üniversitesi, 334, 454

Hindistan, 25, 225, 250, 254, 258, 260, 262
Hukuk, 17, 18, 26, 75, 104, 147, 154, 200, 202, 211, 223, 224, 246, 247, 250, 252, 253, 257, 265, 278, 300, 305, 318, 322, 323, 356, 360, 369, 371, 373, 375, 376, 434, 470, 475
Hull House, 303, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 317, 319
Hull House'da Yirmi Yıl, 310

I

İçgüdüler, 355
İçselleştirme, 273, 469, 473
İdealizm, 19, 209, 395, 410
İdeal Tipler, 89, 226, 230, 231, 244, 265, 439, 453
İdeoloji, 178, 179, 212, 378, 379, 381, 390, 391, 395, 404, 407
İdeoloji ve Ütopya, 378, 381, 390, 395, 404
İkili, 29, 272, 275, 399, 435, 463
İktidar, 8, 45, 69, 74, 75, 98, 101, 102, 168, 171, 236, 242, 245, 306, 320, 323, 328, 465, 466, 475
İktidar Seçkinleri, 61
İlerleme, 44, 100, 110, 111, 143, 185, 225, 400, 402, 475
İlerlemecilik, 117, 129, 136, 342
İnançlar, 9, 17, 26, 94, 138, 202, 205, 210, 238, 389, 403
İngiltere, 2, 29, 34, 39, 59, 82, 91, 99, 134, 160, 167, 298, 299, 317, 326, 379, 381, 400, 405
İntihar, 17, 37, 113, 189, 197, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 219, 221
Irk, 40, 54, 74, 334, 341, 348, 355
İşbölümü, 17, 187, 190, 193, 197, 198, 200, 201, 204, 208, 221
İşçilik, 351, 355, 356, 357, 362, 363, 364, 366, 368, 376
İşçilik Güdüsü ve Endüstriyel Sanatların Durumu, 359
İşçi sınıfı, 120, 129, 297, 310, 326, 338
İstenççilik, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 476
İtalya, 124
İyiliksever zorba, 339

J

Jest, 416, 417, 420
Journal of Consumer Culture (dergi), 46

K

Kaderci intihar, 204, 205
Kadınlar, 4, 8, 53, 67, 68, 120, 122, 127, 145, 296, 300, 304, 306, 307, 308, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 332
Kadınların araştırmaları, 68
Kalvinizm, 26, 230, 248, 258, 259, 260, 265
Kanunların Ruhu, 12, 92
Kapital, 27, 161, 378
Kapitalizm, 7, 23, 26, 38, 47, 65, 97, 105, 155, 156, 157, 164, 168, 172, 173, 174, 175, 179, 182, 183, 186, 235, 246, 255, 257, 258, 260, 262, 265, 282, 349
Karakter ve Toplumsal Yapı, 62
Karizmatik otorite, 26, 243
Kast sistemi, 250, 254, 262
Katolik Kilisesi, 214, 402
Kent, 8, 26, 48, 50, 247, 254, 265, 279, 281, 292, 294, 311, 336, 349
Kent Birliği, 316
Kentleşme, 8, 12, 38, 41, 47
Kızıl Bir Kayıt, 318
Klasik Sosyoloji Kuramları, 1, 81
Kolektif bilinç, 17, 18, 87, 193, 194, 195, 199, 200, 204, 220, 389
Kölelik ve Fransız devrimcileri, 319
Komünist Manifesto, 161, 167, 348
Komünist Partisi Manifestosu, 154
Komünizm, 121, 122, 153, 154, 184, 346, 347, 348, 349, 380
Konfüçyüsçülük, 26, 255, 261, 262, 265

Kötülük, 89, 92, 133, 149, 150
Kriz, 156, 167, 205, 326, 386, 389, 390, 394
Kuklalar, 453
Kullanım değeri, 168, 169, 181, 186
Kültürel gecikme, 351, 355
Kültürel sistem, 454, 460, 464, 465, 470, 471, 472
Kumar, 366
Küreselleşme, 75, 77, 78, 80, 155
Kurumlar, 11, 17, 25, 49, 56, 62, 63, 90, 93, 94, 100, 104, 138, 140, 143, 153, 176, 178, 211, 245, 247, 248, 304, 312, 336, 352, 355, 357, 371, 402, 406, 426, 442, 443
Kuşaklar, 35, 59, 151, 175, 382, 383
Kutsal Aile, 160

L

Laissez-faire, 33, 41, 44, 150, 153, 400
L'annee sociologique, 191
Liberalizm, 41, 151
Linç Üzerine, 319
Loncalar, 249, 260
Londra Sosyoloji Topluluğu, 29
Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumeri, 158, 184

M

Makineler, 176, 183, 250, 408
Manipülasyon, 415, 429
Marxist Studies (dergi), 66
Marxizm, 36, 58, 62, 66, 79, 154, 185
Marxizmi Yeniden Düşünmek (dergi), 66
Marxizm Sonrası, 66
Mead, George Herbert, 412, 413
Mekân, 4, 209, 212, 337, 433
Merak, 240, 320, 356, 358, 375, 376, 377
Merkezileşme, 13, 87, 91, 98, 101, 102, 103, 105
Mikro-makro bütünleşmesi, 69
Mikrososyoloji, 281
Mistisizm, 256
Mitwelt, 445, 447, 448, 453
Moda, 76, 270, 293, 294, 305
Modernlik, 72, 80

N

Nazizm, 30, 381, 405, 435
Nedensellik, 209, 213, 227, 228, 246, 265
Nesneleştirme, 163, 165, 278
Niagara Hareketi, 331, 334, 346
Nobel Barış Ödülü, 310
Nominalizm, 144, 411

O

Organik dayanışma, 199, 202, 221
Organizmacılık, 128, 129, 130
Ortaya çıkış, 267, 427, 457
Otorite, 26, 91, 120, 145, 215, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 263, 265, 275, 300, 323
Öz-düzenleme, 398
Özgeci intihar, 205
özgecilik, 34, 115, 207
Öz-gözetim, 398
Özgürlük, 13, 45, 67, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 101, 102, 103, 104, 105, 114, 150, 175, 179, 180, 194, 208, 249, 278, 282, 287, 288, 300, 324, 348, 361, 384, 401, 402
Öznelerarasılık, 431, 443
Özsel rasyonellik, 246, 397

P

Para Felsefesi, 28, 29, 266, 268, 276, 280, 281, 282, 288, 294
Peçe, 343
Phylon (dergi), 331
Politik ekonomi, 29, 31, 39, 45, 75, 86, 297
Politik Ekonomi Açıklamaları, 297, 298
Postmodernizm, 73
Post-postmodernizm, 76

Postyapısalcılık, 69
Pozitif Felsefe Dersleri, 113
Pozitivizm, 14, 15, 106, 107, 110, 111, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 132, 133, 153, 219, 385, 458
Pragmatizm, 410, 429
Pratik kuramı, 78
Proletarya, 23, 111, 154, 156, 170, 171, 173, 175, 179, 185, 186, 346, 348, 394
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, 24, 38, 225, 228, 247, 257
Protestanlık, 119, 228, 257
Psikoloji, 50, 52, 139, 140, 153, 188, 191, 209, 267, 406, 411, 430, 454
Publications of the American Sociological Society (dergi), 305

R

Rasyonel seçim kuramı, 340
Realizm, 144, 411
Refah, 20, 72, 172, 262, 300, 325, 347, 370
Renkli İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik, 54, 316, 319
Renkli Kadınların Ulusal Birliği, 319
Ritüeller, 195, 209, 210, 213, 214, 221

S

Saf sosyoloji, 45
Sarı Duvar Kağıdı, 303, 304
Savaş durumu, 394
Seçkin, 35, 36, 52, 113, 222, 314, 324, 338, 339, 405
Sembolik etkileşimcilik, 28, 48, 49, 50, 51, 57, 71, 79, 80, 236, 267, 430
Semboller, 195, 210, 416, 417, 418, 429, 468, 471
Serbest gelir, 351, 369, 376
Şeyleşme, 170, 186, 258, 283
Sivil toplum, 93, 96
Siyah İnsanların Ruhları, 54, 334, 336, 341, 343
Siyasa, 113, 253, 470
Siyaset, 6, 12, 13, 81, 82, 86, 90, 91, 93, 99, 105, 152, 240, 257, 303, 305, 310, 336, 377, 383, 450
Sınıf, 23, 24, 41, 46, 53, 60, 68, 74, 90, 94, 97, 103, 105, 112, 138, 142, 145, 156, 158, 160, 173, 174, 175, 177, 185, 186, 202, 217, 224, 231, 236, 237, 252, 259, 263, 297, 299, 301, 304, 305, 306, 308, 313, 317, 321, 324, 326, 337, 338, 339, 346, 351, 352, 363, 364, 366, 370, 382
Sınıf Bilinci, 37
Sınıf çatışması, 305
Sınıflandırma, 31, 148, 209, 212, 213, 456
Sınıf Yanlılığı, 142
Smith, Dorothy E. 412
Sömürü, 157, 172
Sorumluluk etiği, 241
Sosyalizm, 23, 81, 103, 329, 346
Sosyoloji Geleneği, 83
Sosyolojik Yöntemin Kuralları, 16, 17, 190, 201, 202, 300
Spor, 363, 366, 373
Statü, 12, 24, 108, 147, 236, 237, 261, 269, 291, 321, 380, 382, 460, 461, 468
Statü-rolü, 460, 461, 468
Suç, 32, 200, 201, 252, 264, 301, 305, 336, 337, 338

T

Tabakalaşma kuramı, 24
Tanrı, 11, 15, 20, 104, 150, 210, 214
Telos (dergi), 66
Temel ataerkillik, 242
The Principles of Ethics, 149
The Repository (dergi), 298
Theroy and Society (Dergi), 66
Ticaret, 170, 351, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377
Topluluk ve İktidar, 86
Toplumbilimsel Düşün, 60, 62

Toplumsal akımlar, 193, 196, 197, 204, 205, 207
Toplumsal Araştırma Enstitüsü, 58, 381
Toplumsal biçimler, 179, 270, 277, 294
Toplumsal Darvvincilik, 353
Toplumsal değişim, 14, 35, 61, 88, 95, 99, 105, 121, 126, 129, 167, 176, 186, 312, 315, 327, 366, 401, 467, 474, 475
Toplumsal denetim, 316, 402, 425, 469, 470
Toplumsal dinamik, 116, 117, 118, 120, 126, 128, 130, 132, 133
Toplumsal dünya, 2, 10, 20, 65, 69, 86, 95, 106, 115, 133, 158, 280, 384, 419, 438, 440, 448, 450
Toplumsal etik, 310, 313
Toplumsal evrim, 147
Toplumsal Eylem, 36, 235
Toplumsal Eylemin Yapısı, 55, 191, 431, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 465, 466
Toplumsal geometri, 289
Toplumsal İşbölümü, 17, 187, 190, 193, 197, 198, 200, 221
Toplumsallaşma, 177, 305, 306, 440, 462, 466, 469, 471, 472, 473
Toplumsal olgular, 16, 17, 141, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 197, 200, 204, 207, 209, 219, 220, 307
Toplumsal reform, 7, 46, 53
Toplumsal sistem, 65, 104, 299, 387, 407, 454, 455, 463, 464, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 476
Toplumsal sorunlar, 44, 316
Toplumsal statik, 14, 111, 113, 116, 126, 128, 130, 132, 133
Toplumsal tipler, 270, 452
Toplumsal Yaşamda Alışveriş ve İktidar, 63
Töreler, 92, 93, 300
Töreler ve Tarzlar Nasıl Gözlenmeli, 297, 300
Tüketim Toplumu, 76, 80
Türsel varlık, 162, 163, 292, 351

U

UABG, 464, 465, 470, 476
Ulusal Afro-Amerikan Konseyi, 319
Umwelt, 445, 446, 447, 448, 453
Üniversiteler, 257
Üretim, 23, 73, 76, 157, 164, 165, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 240, 249, 250, 254, 260, 288, 313, 350, 351, 353, 366, 369, 370, 371, 376, 382, 470
Üretim güçleri, 176, 177, 186
Üretim ilişkileri, 176, 177, 178
Ütopya, 59, 230, 390, 391, 392, 393, 394, 407
Uygulamalı sosyoloji, 331

V

Verstehen, 222, 226, 227, 228, 235, 263, 312, 459, 460, 461
Vorvvelt, 445, 453

Y

Yabancılaşma, 23, 60, 155, 162, 164, 165, 167, 178, 185, 196, 287, 292, 324
Yalnız Kalabalık, 86
Yanlış bilinç, 387
Yapılar, 11, 14, 16, 23, 36, 49, 56, 62, 63, 65, 69, 70, 79, 94, 111, 126, 130, 133, 136, 138, 145, 159, 165, 168, 170, 188, 218, 223, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 247, 248, 255, 258, 263, 265, 271, 272, 273, 275, 278, 279, 283, 284, 294, 306, 312, 323, 326, 327, 336, 370, 396, 418, 453, 469, 474, 476
Yapısalcılık, 68
Yapısal işlevselcilik, 52, 61, 62, 66, 71, 79, 126, 130, 222, 455, 467

Yasama Aracılığıyla Bazı Etik Kazanımlar, 317
Yaşam-Dünyası, 431, 437, 441
Yeni Toplumsal Araştırma Okulu, 359
Yerli Amerikan Kuram, 74
Yeterli fikirler, 391
Yoksulluk, 28, 31, 32, 151, 161, 167, 303, 305, 325
Yönetim, 87, 88, 98, 116, 142, 145, 147, 148, 151, 170, 183, 240, 242, 253, 254, 260, 261, 278, 300, 305, 335, 349, 373, 374, 375, 377
Yöntembilim, 316
Yöntembilimsel bireycilik, 144, 249

Z

Zeka, 441
Zevkten arınmacılık, 247, 256
Zihin, 19, 82, 129, 196, 197, 205, 213, 225, 235, 286, 312, 384, 391, 404, 409, 411, 420, 421, 426, 427, 428, 429, 450, 455, 458, 460, 476
Zihin, Benlik ve Toplum, 51, 425, 431
Zihinsel süreçler, 408, 418
Zorlama, 157, 239, 240, 320, 323, 414

George Ritzer
Klasik Sosyoloji Kuramları

Bu kitabın gücü, klasik sosyoloji kuramları konusunda yazılmış en iyi metin olmasından geliyor. Ritzer, ortaya koyduğu kuramsal eserlerin felsefi temelleriyle ilgili eşsiz bir anlayışa ve farklı kuramsal çizgilerin tek bir bölüm içinde tutarlı bir biçimde birbiriyle bağlantısını kurma yeteneğine sahiptir.

Laura Martocci, Wagner College

De Ki / Sosyoloji
ISBN-13: 978-9944-492-71-3
9 789944 492713

THG-BCZ 250263
THG-BCZ 251262